ANTONIO ROYO MARIN, O. P.

Teología de la PERFECCION CRISTIANA

Parte primera del libro (I/II)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN CRISTIANA

POR

ANTONIO ROYO MARIN, O. P.

PRÓLOGO DEL EXCMO. Y RVDMO. SR. DR.

ALBINO G. MENENDEZ-REIGADA

SEXTA EDICION

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXXVIII

INDICE GENERAL

	Páginas
Prólogo del Rvdmo. Fr. Albino G. Menéndez-Reigada, O. P...	XIII
Nota del autor	XXXVII
Carta del P. Garrigou-Lagrange al autor	XLI
Carta del P. Philipon al autor	XLIII
Juicio crítico de D. Baldomero Jiménez Duque	XLV
Resumen histórico-bibliográfico	I
Introducción general	27

PRIMERA PARTE

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA VIDA CRISTIANA

CAPÍTULO 1.—El fin de la vida cristiana	47
CAPÍTULO 2.—La Santísima Trinidad	51
CAPÍTULO 3.—La configuración con Jesucristo	70
CAPÍTULO 4.—La Virgen María y nuestra santificación	88
CAPÍTULO 5.—La Iglesia, Cuerpo místico de Cristo	100

SEGUNDA PARTE

EL ORGANISMO SOBRENATURAL Y LA PERFECCIÓN CRISTIANA

CAPÍTULO 1.—Naturaleza y organismo de la vida sobrenatural	112
Artículo 1.—La gracia santificante	114
Artículo 2.—Las potencias sobrenaturales	125
I.—Las virtudes infusas	126
II.—Los dones del Espíritu Santo	144
Artículo 3.—Las gracias actuales	183
CAPÍTULO 2.—La perfección cristiana	187
CAPÍTULO 3.—Naturaleza de la mística	224
CAPÍTULO 4.—Relaciones entre la perfección y la mística	256

TERCERA PARTE

EL DESARROLLO NORMAL DE LA VIDA CRISTIANA

INTRODUCCIÓN	271
LIBRO I.—Aspecto negativo de la vida cristiana	280
CAPÍTULO 1.—La lucha contra el pecado	281
Artículo 1.—El pecado mortal	281

Páginas

Artículo 2.—El pecado venial..... 286
Artículo 3.—La imperfección..... 292

CAPÍTULO 2.—La lucha contra el mundo..... 297

CAPÍTULO 3.—La lucha contra el demonio..... 301
Artículo 1.—La tentación..... 301
Artículo 2.—La obsesión diabólica..... 308
Artículo 3.—La posesión diabólica..... 313

CAPÍTULO 4.—La lucha contra la propia carne..... 324
Artículo 1.—La sed insaciable de gozar..... 324
Artículo 2.—El horror al sufrimiento..... 332

CAPÍTULO 5.—La purificación activa de las potencias..... 340
Artículo 1.—Necesidad de esta purificación..... 340
Artículo 2.—La purificación activa de los sentidos..... 343
A) Externos..... 345
B) Internos..... 358
Artículo 3.—Purificación activa de las pasiones..... 364
Artículo 4.—Purificación activa de las potencias del alma. 372

CAPÍTULO 6.—Las purificaciones pasivas..... 390
Artículo 1.—Necesidad de las purificaciones pasivas..... 390
Artículo 2.—La noche del sentido..... 395
Artículo 3.—La noche del espíritu..... 407

LIBRO II.—**Aspecto positivo de la vida cristiana**..... 412

I. *Leyes fundamentales del desarrollo de la vida cristiana*..... 414
II. *Medios fundamentales para el desarrollo de la gracia*..... 414

CAPÍTULO 1.—Los sacramentos..... 430
Artículo 1.—Los sacramentos en general..... 431
Artículo 2.—El bautismo..... 437
Artículo 3.—La confirmación..... 441
Artículo 4.—La penitencia..... 444
Artículo 5.—La eucaristía..... 452
a) Como sacramento..... 453
b) Como sacrificio..... 459
Artículo 6.—La unción de los enfermos..... 464
Artículo 7.—El orden sacerdotal..... 466
Artículo 8.—El matrimonio..... 469

CAPÍTULO 2.—Las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo.... 474
A) Las virtudes teologales..... 474
Artículo 1.—La virtud de la fe..... 474
El don de entendimiento..... 480
El don de ciencia..... 488
Artículo 2.—La virtud de la esperanza..... 496
El don de temor..... 502
Artículo 3.—La virtud de la caridad..... 510
El don de sabiduría..... 528

Páginas

B) Las virtudes morales 539
Artículo 4.—La virtud de la prudencia 540
El don de consejo 547
Artículo 5.—La virtud de la justicia 553
El don de piedad 569
Artículo 6.—La virtud de la fortaleza 588
El don de fortaleza 596
Artículo 7.—La virtud de la templanza 603
El don de temor y la virtud de la templanza. 625

CAPÍTULO 3.—La vida de oración 626
Sección I.—De la oración en general 627
Sección II.—La oración litúrgica y la privada 641
Sección III.—Los grados de oración 650
A) Etapa predominantemente ascética 652
B) Etapa predominantemente mística 682
III. *Medios secundarios para el desarrollo de la gracia* 752

CAPÍTULO 4.—Medios secundarios internos 752
I. Resortes psicológicos 752
A) Que afectan al entendimiento 753
Artículo 1.—La presencia de Dios 753
Artículo 2.—El examen de conciencia 756
B) Que afectan a la voluntad 759
Artículo 3.—La energía de carácter 765
Artículo 4.—El deseo de la perfección 765
Artículo 5.—La conformidad con la voluntad de Dios 769
Artículo 6.—La fidelidad a la gracia 777

II. Resorte fisiológico 784
Artículo 7.—Mejora del propio temperamento 784

CAPÍTULO 5.—Medios secundarios externos 791
Artículo 1.—El plan de vida 791
Artículo 2.—La lectura espiritual 793
Artículo 3.—Las amistades santas 796
Artículo 4.—El apostolado 800
Artículo 5.—La dirección espiritual 808

APÉNDICE: El discernimiento de los espíritus 835

LIBRO III.—La perfección cristiana en los diversos estados de vida 845
Artículo 1.—En el estado sacerdotal 846
Artículo 2.—En el estado religioso 859
Artículo 3.—En el estado seglar 865

CUARTA PARTE

Los fenómenos místicos extraordinarios

Páginas

Introducción 879

Nociones previas 880

Capítulo 1.—Las causas de los fenómenos extraordinarios 885
Artículo 1.—Dios como autor de los fenómenos místicos 885
Artículo 2.—Las causas puramente naturales 896
Artículo 3.—Lo diabólico 904

Capítulo 2.—Los fenómenos en particular 907
I. Fenómenos de orden cognoscitivo 908
1. Visiones 908
2. Locuciones 913
3. Revelaciones 915
4. Discreción de espíritus 918
5. Hierognosis 921
6. Otros fenómenos de conocimiento 923
II. Fenómenos de orden afectivo 925
1. El éxtasis místico no es gracia gratis dada 925
2. Los incendios de amor 926
III. Fenómenos de orden corporal 928
1. Estigmatización 928
2. Lágrimas y sudor de sangre 934
3. Renovación o cambio de corazones 935
4. Inedia 937
5. Vigilia 939
6. Agilidad 940
7. Bilocación 941
8. Levitación 948
9. Sutileza 951
10. Luces o resplandores 952
11. Perfume sobrenatural 954

Conclusión 957

Indice analítico 959

Indice onomástico 979

Indice de materias 986

P R O L O G O

I

Iba Jesús con sus apóstoles atravesando Samaria camino de Galilea, y al llegar a las proximidades de Sicar, fatigado y sediento, se sentó en el brocal del pozo de Jacob, mientras sus discípulos se dirigían a la próxima ciudad en busca de alimentos. Era ya pasado el mediodía. Y en esto, llega una mujer samaritana a sacar agua del pozo. Y Jesús le dijo: «Dame de beber».

Extrañóse la mujer al oír esto y replicó: «¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy samaritana? Samaritanos y judíos no nos tratamos». Y respondió Jesús: «Si conocieses *el don de Dios* y quién es el que te dice *dame de beber*, tú serías la que a mí me lo pidieses, y yo te daría a ti a beber *agua viva*... Quien bebe del agua de este pozo, vuelve a tener sed; mas quien bebe del agua que yo le diere, no volverá a tener sed jamás, porque se hará en su interior como una fuente que salta hasta la vida eterna». Díjole entonces la mujer: «Señor, dame de ese agua para que yo no vuelva a tener sed ni tenga que venir más al pozo a buscarla»...

¡Dichoso encuentro! Dos personas sedientas que por primera vez se ven, que pertenecen a dos categorías de gentes, que viven distanciadas y rehuyendo el tratarse, y que, sin embargo, mutuamente se necesitan y se completan. Los dos tienen *sed*... Y la sed del uno la puede satisfacer el otro y la sed de ese otro tan sólo la puede satisfacer el primero. El uno es Jesús; el que al morir en la cruz se quejaba de su *ardentísima* sed, olvidándose de todos sus demás horribles tormentos. El otro es... *la Samaritana*, sin otro nombre; la mujer del pueblo cismático y hereje que se separó del pueblo de Dios; la mujer ardientemente apasionada y con una sed inextinguible en las entrañas que nada puede saciar; la que cambia de postura siete veces, y cambiará setenta, sin encontrar jamás lo que ansía. ¡Dichoso encuentro, por el cual el Dios humanado suspira y un alma sedienta y vacía ve delante de sí su tesoro, su felicidad!

Acercábase Jesús a Jericó, rodeado por la turba inmensa que a todas partes le seguía. Y había en esta ciudad un hombre

llamado Zaqueo, que deseaba ver a Jesús; pero no alcanzaba a verle por la turba, que le envolvía, siendo como él era pequeño de estatura. Subióse entonces a un árbol que había en el camino por donde Jesús había de pasar. Zaqueo se contentaba con verle, aunque fuera un poco de lejos.

Zaqueo era rico y vivía tranquilo disfrutando de sus riquezas. Era el tipo de hombre satisfecho. Y acaso su curiosidad por ver a Jesús era un poco frenada por un instintivo temor de que aquel taumaturgo, que tanto recomendaba la limosna y el desprecio a la riqueza, condenando la *injusticia* de los ricos fariseos, pudiese dirigirle a él alguna palabra perturbadora de la tranquilidad de su dormida conciencia. Por eso, lo mejor era verle desde un árbol, un poco de lejos.

Mas Jesús al verle, envolviéndole en una mirada de infinito amor, le dijo: «Baja del árbol, Zaqueo, que hoy quiero hospedarme en tu casa». Y bajó Zaqueo corriendo. Y, acercándose a Jesús y sintiéndose por dentro transformado y lleno de gozo, exclamó: «La mitad de mis bienes, Señor, estoy dispuesto a dar a los pobres; y si a alguno he podido defraudar, le devolveré el cuádruplo».

Con sólo ponerse en la presencia del Señor y oír sus palabras, se sintió Zaqueo inundado por un torrente de luz y estremecido en oleadas de esa inefable felicidad que sólo trae consigo el verdadero amor. Y cambió súbitamente la escala de valores que en su alma tenía establecida y que informaba toda su conducta. Y comenzó a amar lo que no amaba—a Jesús y a cuanto Jesús representa...—y a despreciar lo que amaba —las riquezas, a las que dedicaba todos sus cuidados.

Zaqueo es sencillamente uno más de los que el Evangelio nos presenta que, al conocer a Jesús y al contacto de Jesús, se transforman... para su bien, para su felicidad, para su gloria. Y para bien y felicidad y gloria de la humanidad entera. Y el Evangelio es eterno. Lo que importa hoy como ayer es que los hombres conozcan a Jesús, que se pongan en relación con El, que es Fuente de salvación y de vida.

Por el camino de Damasco marcha Saulo presuroso en busca de cristianos que encarcelar y condenar. Un amor ardentísimo a su pueblo, a sus tradiciones y a sus ideales judaicos le empuja hasta el sacrificio. Conoce a Cristo de oídas, y le conoce mal. Y porque le conoce mal, y así, mal conocido, le encuentra en oposición con sus ideales, le odia y le persigue.

De pronto, una luz intensísima que del cielo bajaba le deslumbró, haciéndole perder el equilibrio y caer en tierra.

Y oyó una voz que decía: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» Voz que a su vez oyeron, aunque sin ver la luz, los que le acompañaban. Y Saulo preguntó: «Señor, ¿quién eres?» Y otra vez la voz: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues. Levántate y entra en la ciudad, y allí se te dirá lo que has de hacer».

Levantóse Saulo sin ver nada; y, llevado por los suyos, se dirigió a la ciudad, donde estuvo tres días ciego y sin comer ni beber, porque la luz interior le había cortado toda comunicación con el mundo de fuera. Y allí le vino a ver Ananías, el discípulo de Cristo, para darle a conocer debidamente el Evangelio y en nombre de Jesús decirle lo que tenía que hacer respondiendo a su pregunta «¿Qué quieres que yo haga?»

Y Saulo vio la Luz. Conoció a Cristo y le amó con ardentísimo amor y *se le entregó por entero* hasta llegar a decir: «Ya no soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mí». Para afirmar en seguida que *rebosaba de gozo en cuantas tribulaciones padecía por el amor de Jesús.* Y de perseguidor se convirtió en *vaso de elección* y *apóstol de las gentes* para llevar el nombre de Jesús hasta los confines de la tierra y dar por El todos los instantes de su vida, todos los latidos de su corazón y hasta la última gota de su sangre.

Saulos, Zaqueos y Samaritanas se encuentran a todas horas por los caminos de la vida. Esa *sociedad* nuestra de mitad del siglo XX en su mayor parte y en su parte más característica; eso que en lenguaje evangélico podríamos llamar *mundo;* esa sociedad que *muere de sed,* y que para saciar esa sed sale de sí y emprende cada día nuevos caminos; esa sociedad *muerta de miedo a la guerra, y que en plena guerra vive* dentro y fuera de sí, porque *ha perdido la clave para establecer un orden sobre el cual se asienta la paz;* esa sociedad *que adora ídolos y persigue vacíos ideales y se vuelve de espaldas a la luz,* esclava y prisionera de sus más bajos instintos; esa sociedad que hace más de dos siglos viene huyendo de Jesús, con el cual no quiere trato ninguno, y al que, siendo todo amor y todo dulzura, toma por un fantasma aterrador, siendo así que sólo en El puede encontrar lo que busca; esa sociedad de nuestros días está casi por completo compuesta de Saulos, Zaqueos y Samaritanas. Que esperan sin saberlo al Redentor. Que buscan, sin decírselo ni a sí mismos *por cobardía,* lo que El solo les puede dar, *el agua viva* que satisfaga plenamente su sed y salte hasta la vida eterna; la *Luz bajada del cielo* que les haga perder de vista los fantasmas que ahora les ilusionan y *ver* las cosas todas en *su realidad verdadera,* temporal o trascendente

Esa sociedad *no se trata* con Jesús o le persigue por falta de costumbre, por una educación al revés, porque apenas ha oído hablar de El y le conoce mal, porque se han interpuesto prejuicios y fantasmas que la atemorizan, porque no les dejan tiempo sus negocios, sus diversiones, sus placeres; porque..., porque es más fácil *dejarse ir*, arrastrados por la corriente formada por instintos y pasiones y temor al qué dirán, que luchar como hombres y marchar como personas libres hacia un fin previamente establecido.

Algunos, sin embargo, por especial providencia de Dios llegan a encontrarse con El. Y encontrándole y tratándole comienzan a conocerle. Y, en la medida en que le van conociendo, le van amando; que el corazón se les va espontáneamente hacia tanto Bien, hacia tanto Amor... Por eso abundan hoy tanto las conversiones, conversiones de primero, de segundo y de tercer grado: conversiones a la fe, conversiones a la gracia y conversiones a la vida de perfección y al estado religioso.

El libro que con estas líneas comienza podrá dar ocasión a muchos para ese dichoso encuentro con Jesús. ¡Hacía tanta falta! Porque si esta sociedad moderna llegase a conocer y preguntar siquiera un poco *el don de Dios*...

II

El Evangelio comienza por ser una doctrina: «Id y enseñad». Era natural que así fuese, porque Cristo es la Verdad ante todo, Cristo es la Luz. Y es la verdad lo que predica: «Si os digo la verdad, ¿por qué no me creéis?» *Y para dar testimonio de la verdad ha venido al mundo.*

Mas como esa verdad es a la vez humana y divina y a la vez que ilumina los caminos de la vida temporal es ante todo sobrenatural, y, por lo mismo, trascendente al espíritu del hombre, por eso, tras su predicación, viene la fe. La fe, que nos abre las puertas del infinito; la fe, que con su luz misteriosa ilumina todos los grandes misterios de nuestra vida y de nuestra muerte; la fe, que sobre nosotros mismos nos levanta, poniéndonos en paz por dentro y por fuera y abriendo horizontes infinitos a nuestras esperanzas.

Por eso, cuanto es más conocida esa verdad, de la cual nació la historia universal y el verdadero progreso humano, tanto más el hombre se eleva y se perfecciona. La verdad evangélica, la verdad de Dios, la verdad de la teología (ciencia de Dios), la verdad substancial, que es Cristo. «Veritas liberabit

vos: La verdad os hará libres», con la verdadera libertad de hijos de Dios que han roto los hierros de las pasiones, en las que toda esclavitud se apoya.

Una mirada a la historia universal para ir señalando en ella como con el dedo los períodos de mayor santidad, de mayor perfección, de más acelerado y sólido progreso humano, nos convencerá de que ésos son precisamente aquellos en que es más intensamente sentida y propagada la fe, más venerada la verdad evangélica, más cultivada *y metida en la vida* la teología.

En los tres primeros siglos de luchas y de triunfos incesantes brillaba la verdad con deslumbrante resplandor en hogueras y cruces de martirio. *La verdad vivida* más que la verdad predicada o estudiada.

Después, esos cuatro siglos magníficos en que la Iglesia de Cristo realiza sus máximas empresas: *salvar* lo que del Imperio romano podía salvarse, sobre todo con la *ingente construcción de su derecho, y civilizar a los pueblos bárbaros*, convirtiéndolos en factores nuevos de progreso y de cultura. Y era todo entonces evangélica escuela y predicación. Era todo entonces teología, como se ve con sólo echar una mirada a esas inmensas bibliotecas de Santos Padres y escritores de todo género hasta pasado el período carolingio y apagarse los últimos rescoldos de nuestra cultura isidoriana.

Después, la decadencia. Parece como si el hombre-humanidad, como si el individuo humano se cansara de estar mucho tiempo de pie. Que estar de pie y en puntillas, mirando al cielo y pugnando por elevarse, significa mantenerse a la altura de la verdad y de la virtud, *que de la altura vienen:* «El reino de los cielos padece violencia...» La invasión musulmana, por otra parte, había contribuido a obscurecer las tranquilas luces de la verdad con el incesante relampagueo de los puñales y las cimitarras.

Pero estas épocas de forzosa austeridad y de inevitable esfuerzo preparan de nuevo al hombre para ponerse de pie y levantar la frente hasta que las luces de la verdad vuelvan a inundarla y sostenerla en los caminos del espíritu. Y vuelve en el siglo XII la teología, que en el siglo XIII llega a su máximo esplendor, extendiendo sus fulgores por todos los horizontes del saber humano. Una mirada otra vez a las bibliotecas y una mirada al santoral. Y una mirada a las instituciones sociales y políticas que allí germinan. Y una mirada a sus programas y a sus más caros ideales, no de una Sociedad de Naciones sin ley ni autoridad que las coordine y unifique, sino de una verdadera *Sociedad Humana* que a todos los hombres alcance,

porque todos son *hijos de Dios y hermanos en Jesucristo, y todos tienen el derecho y el deber de mutuamente ayudarse.* Una mirada a nuestros templos de aquella época, y a nuestros poemas y a nuestra historia, y a todo el conjunto de la cultura europea, que a aquel siglo glorioso de la teología tanto debe. Teología por todas partes, todo es teología: teología en piedra (catedrales y estatuas), teología en colores (pinturas y códices miniados), teología en versos (Berceo y *Cantigas* y *Divina comedia)*, teología en representaciones escénicas (liturgia y danzas de la muerte...), teología en ensayos de historias particulares y de historia general o universal... Todo y por todas partes teología, porque todo giraba en torno de Dios y toda construcción tenía a Cristo por cimiento.

Y otra vez el cansancio y la decadencia al correr del siglo XIV y todo el XV. La teología cae y se extravía; la verdad se esconde; la moral deja el campo a la corrupción, que lo invade todo; y hasta las artes y la cultura pierden originalidad y brío, y todo es confusión y desorden. Guerras, intranquilidad por doquier, crímenes siempre impunes, si no es que imponga su castigo la personal venganza; total ausencia de autoridad y de justicia... Siempre lo mismo. «Porque te has vuelto de espaldas a la ciencia (a la ciencia divina, a la verdad trascendente), te rechazaré...», dijo Dios por un profeta.

Y otra vez el exceso del mal volvió a los hombres cuerdos. Y otra vez volvió la teología a iluminar con los más vivos resplandores el mundo. Y otra vez el mundo, como despertando, volvió a elevar el tono de su historia para dejar paso a ese glorioso siglo XVI y parte del XVII, que es uno de sus mejores períodos. Siglo de la teología, siglo de la luz (no de las luces). Siglo de caballeros y santos, en que la tierra conocida casi se duplica en extensión y la humanidad ve ante sus ojos atónitos abrírsele por delante horizontes infinitos nunca sospechados.

Y es el *alma mater* de todo esto la sagrada teología. Es la que crea el derecho internacional. Y vuelve a sentir a la humanidad como una sola familia. Y precisa las leyes por las que esa familia ha de regirse. Y empuja de nuevo la literatura y las bellas artes hacia alturas aún hoy no superadas. Y afianza la personalidad del hombre, que nunca se siente tan grande y tan fuerte como cuando se apoya en Dios y pone a Cristo por ayudador y por modelo.

En el siglo XVI, la teología lo llena todo. Se llena España de universidades, y en ellas se enseña principalmente teología y todo gira en torno a la teología. En los púlpitos se predica teología. En los confesonarios se enseña y se aplica la teología.

Se escriben libros de piedad (ascética y mística) que no son sino teología. Y sale al teatro, en mucha mayor proporción que en el siglo XIII, la teología (autos sacramentales)... y se escriben poemas de teología (la *Cristiada*, la *Jerusalén libertada)*. Y está empapada en teología más de la mitad de la lírica. Y hasta en el *Quijote*, y en el Romancero, y... en la literatura picaresca se hacen constantes referencias a la teología. Y mucho más aún en los libros destinados al buen gobierno de los pueblos y a la educación de los príncipes y, en general, a la formación de niños y jóvenes. Y en los problemas que suscita la conquista del Nuevo Mundo. Y, en fin, en todo el ya entonces amplísimo contenido de la cultura humana. De tal manera, que bien se puede decir que ese siglo, el más alto y el más brillante de nuestra historia, está todo informado y empapado, más aún que el siglo XIII, en el claro resplandor de la sagrada teología. Teología que en todas sus ramas florece (dogma, moral, derecho canónico, Sagrada Escritura, patrística, mística, ascética...) y a todas las ciencias afines, en las que puede y debe influir (filosofía en todas sus ramas, derecho en las suyas, etc.), extiende su influjo. Siglo de esplendor teológico, siglo de intensa cultura y acelerado progreso humano.

III

Después, siglos XVIII y XIX; otra vez la decadencia de la teología y otra vez la decadencia de la humanidad. Quizás esa decadencia no se note hasta bastante más tarde; quizás hasta nuestros días, pues aún hoy estamos recogiendo los frutos que en los siglos XVIII y XIX se sembraron. Recogiendo sus frutos bien amargos cuando ya viene iniciada por las cumbres una contracorriente de sana reacción, que se va afirmando más cada día.

Poco importan, poco significan los progresos de las ciencias experimentales. La humanidad en su conjunto retrocedió. ¿Cuándo estuvo la humanidad más atemorizada desde el tiempo de los bárbaros? ¿Cuándo se abrieron entre pueblo y pueblo, entre partido y partido, entre clase social y clase social, odios más agrios y más profundos abismos? ¿Cuándo sintió la humanidad como en nuestros días un tan profundo y extenso malestar y tan insolubles problemas como el de la vivienda, por ejemplo? ¿Cuándo se sintió más cansada y *con más hastío de la vida, para la cual se siente impotente* con una especie de abulia atenazadora, que no parece pueda conducirla sino a un *suicidio colectivo por inacción*—estéril y egoísta—o a un

suicidio catastrófico, en el que todas sus fuerzas, en dos bandos concentradas, mutuamente se destruyan?

Desde la mitad del siglo XVII hasta principios del XX no hubo apenas teología. Y la que hubo, bastante desconectada de la vida y con débiles y, en general, no muy acertadas reacciones de sentido apologético (ontologismo, tradicionalismo, concordismo bíblico...) frente a los problemas candentes que la vida misma en esa época tan agitada y revuelta le presentaba. Y, al no haber teología, la reina del saber..., no podía haber filosofía constructiva y seria, y todo el saber humano se encerró en el estudio de la materia como su objeto exclusivo.

No había teología. Y la poca que había, concentrada en conventos y seminarios, sin contacto con la realidad; sin querer salir a la calle a recoger los problemas vivos que en ella pululaban. Hasta de los púlpitos—y no sé si podríamos decir de los confesonarios—había huido la verdadera teología. Que si algo de ella a todos sitios llegaba, era tan desmenuzada y deshecha, tan falta de vida y sin visión total de conjunto, que, perdida la ligazón con los principios, apenas podía engendrar convicciones fuertes, ni apenas influir en la verdadera *vida de las almas* ni en la vida exterior de las humanas sociedades.

Desde el siglo XVII, la teología dogmática había perdido su *cohesión interior* y su *homogeneidad* con la doctrina relativa a *la fe eclesiástica*. Contra todo lo cual reacciona maravillosamente el P. Marín Sola en su obra trascendental *La evolución homogénea del dogma católico*. En la moral, con el *probabilismo* primero y con las *dos vías* para llegar a la santidad (la ascética y la mística) después, se produce asimismo el desconcierto y la desorientación; porque ya no hay un camino para alcanzar la perfección, sino dos o muchos, cuantos tengan a su favor alguna razón de valor probable. En la mística, con la contemplación adquirida y la autosuficiencia de la ascesis se llega a tales extravíos, que hasta en conventos de monjas de clausura (!) se llegan a prohibir por ciertos confesores las obras de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa... ¡Santos benditos, quién os lo diría cuando las estabais escribiendo!...

Y, claro está, con una ausencia casi total de la teología en la vida o con una teología *así*... ¿cómo habremos de admirarnos de que la gran masa de nuestras sociedades haya llegado a hundirse en ese paganismo crudo en que en nuestros días se debate? ¡Las sociedades cristianas y que por tales se tienen se distinguen ya tan poco de las que no lo son! Todo ese empeño por encerrar en las sacristías a la Iglesia y a la Religión

no hubiera sido tan temible ni tan perjudicial si nosotros, los católicos, no hubiéramos perdido tanto nuestra influencia en la vida.

IV

El estudio de la teología puede considerarse dividido en dos etapas: la primera, de *abstracción*, de *aquilatamiento de los conceptos* o ideas, de *método y de organización racional*, de *especulación rigurosa* en suma, para que brille *su unidad, su lógico encadenamiento, su totalidad*, abarcando todo el horizonte del saber divino, al que todo el saber humano se subordina; y la segunda, de *integración o incorporación a la vida*. Al análisis debe seguir de nuevo la síntesis; síntesis vital y articulada, pero menos abstracta y en lenguaje menos técnico y más sencillo. Las dos etapas son necesarias, y de ninguna de ellas podría impunemente prescindirse. La labor de la primera etapa está constituida principalmente por la escolástica; la segunda, por lo que hoy vuelve a hacerse y es absolutamente necesario hacer: labor de *integración y acercamiento a la vida*. Con lo cual se vuelve un poco al Evangelio, en el que apenas hay nada abstracto ni regido por las leyes de la lógica, sino una soltura y como un desorden vital, como el que la naturaleza—dentro de un orden superior admirable—por todas partes nos ofrece.

La producción patrística, tan cerca del Evangelio todavía, prepara y como esboza ya de algún modo la escolástica. Y de todas esas anteriores manifestaciones de la verdad divina tiene algo que tomar la integración de la *teología con la vida* que hoy necesitamos. El libro para el que sirven estas líneas de prólogo tiene ciertamente algo de esto.

Pero la época moderna de que veníamos hablando no puede clasificarse en ninguna de estas dos etapas. Viene a ser la debilitación y acabamiento de la escolástica, sin llegar a esa *integración vital* que ahora buscamos. Este debilitamiento y desintegración parte de la segunda mitad del siglo XVII. La moral se va separando cada vez más del dogma. Y, rota la comunicación con los principios de donde naturalmente fluye, sigue descendiendo hasta el casuísmo más extremista. Ya no es doctrina racional dentro de la fe, sino una especie de código penal o formulario de recetas para medir la moralidad de cada caso de los que se nos pueden ir presentando en la vida. De la parte positiva, es decir, de las virtudes, se va haciendo, cada vez más, caso omiso. Todo el problema consiste en evitar pecados. ¡Como si eso fuera posible sin ir a la vez llenando el alma de

cosa más sustanciosa! El Evangelio no es ley de prohibiciones y negaciones, sino de afirmaciones bien rotundas: *amarás...; sed perfectos...* Que si también se dice que es preciso *negarse* y *morir...*, no es sino para *nacer de nuevo en Cristo y por Cristo e, incorporados con El,* como miembros de su Cuerpo místico, *participar así de la vida misma de Dios; ego sum vita...; Veni ut vitam habeant et abundantius habeant... Qui manducat meam carnem... habet vitam aeternam...* Y afirmaciones bien rotundas son también: *orad, dad limosna, perdonad, haced bien a vuestros enemigos, bienaventurados los pacíficos, vivid unidos* y *sed uno* («con una sola alma y un solo corazón»), *como yo soy uno con el Padre y con el Espíritu Santo,* y tantas y tantas más.

La vida espiritual, la vida de las almas que buscan la perfección se descuartizó también. Se falseó la idea de la mística, y, una vez falseada, se la combatió sin tregua ni descanso. Se perdió la idea de la relación entre lo natural y lo sobrenatural y la misión de cada uno de estos órdenes. Se prescindió en el estudio de la mística de lo verdaderamente teológico, y los mismos autores católicos se dejaron a veces influir por autores racionalistas, que, viendo sólo en la mística ciertos epifenómenos o simplemente accesorios o por entero extraños a ella, la habían reducido a un capítulo de psicología experimental de histéricos o anormales.

La liturgia, por otra parte, había caído en un completo desuso por parte de los fieles, para los cuales era cosa totalmente incomprensible y aburrida. Quizá todavía lo es hoy a pesar de lo que se trabaja por hacerla comprensible al pueblo. Y es que la liturgia no es fácil de comprender, ni siquiera de explicar, si no es sobre principios muy claros (en lo que cabe) de dogma y de ciencia bíblica. de historia sagrada sobre todo, ya que una buena parte de la liturgia está tomada del Antiguo Testamento, en el que todo es como *anticipo simbólico y profético* de lo que después había de venir, de lo que a nosotros nos pasa y de lo que nosotros vivimos; pues, como nos dice San Pablo: «Omnia in figura contigebant illis: Todo lo que entonces les ocurría era figura de lo que después había de venir».

En el ambiente profano—ciencias, literatura, bellas artes, derecho, política...—, no sólo no encontramos, como en los siglos XIII y XVI, ambiente y aromas cristianos, sino todo lo contrario. De cada adelanto de la ciencia en los siglos XVIII y XIX se hace un arma contra la religión. La política cuenta entre sus fines principales, y en formas más o menos declaradas, descristianizar a los pueblos.

El derecho y la moral, después de haber echado a Dios de su campo, buscan afanosos un clavo ardiendo a que agarrarse, algo que les pueda servir de cimiento, por deleznable que sea, para sustituir «al que puesto está, que es Cristo Jesús». De este modo, ¿qué tiene de extraño que nada se tenga en pie, que todo se tambalee, que todo esté en crisis en los tiempos que corremos...? ¿No lo había anunciado ya, con mirada profética y lógica irrefragable, nuestro Donoso Cortés y el alemán Spengler, por no citar sino el primero y el último de la serie?...

Faltó la teología, faltó la fe, y faltó, consiguientemente, como el alma de la humanidad. La *razón autónoma* no pudo sostenerse. Se perdió el sentido *de la vida* y, naturalmente, el *de la muerte*. Y, al querer suprimir misterios, todo se convirtió en misterio; y el hombre no encuentra por todas partes, ni dentro ni fuera de sí, sino insolubles problemas. Y esa nuestra voluntad con ansias infinitas, ¿adónde se encaminará?... ¿Cerrar los ojos? ¿Dejar que la bestia impere?... Pero hay algo vivo siempre a nuestro interior que no se sacia, que no se puede saciar con lo que se sacian las bestias. «Hicístenos, Señor, para ti, decía San Agustín, y nuestro corazón no descansa mientras no descanse en ti».

V

El libro que tienes en las manos, lector querido, es un libro de teología. Pero no de teología abstracta, sino viva e integral, que quiere llegar a ser el libro de tu vida. Te marca un *ideal*, el único *ideal* que puede y debe escribirse con mayúscula: *la posesión de Dios; Dios mismo, que se te quiere dar por herencia sempiterna*. Te marca un *ideal*, que es la *santidad*, que es la *perfección;* un *ideal*, que es la *felicidad*, la que tú buscas, la que tú ansías, y de la que tú tienes una sed tan ardiente, que con ninguna otra cosa puedes saciar. La felicidad, esa *única felicidad* para la que hemos sido creados, tan sólo puede ser lógicamente el resultado de la perfección. Porque sólo lo perfecto alcanza plenamente su fin. Y fin tiene que ser en nosotros la felicidad, a la que todo en la vida se ordena.

El libro es dogma y es moral... *Moral evangélica*, que es *moral de perfección;* no moral puramente sinaítica, que no era sino un primer estadio, en una lenta y larga evolución, que había de coronar Jesucristo. «Nihil ad perfectum adduxit Lex»... Y dentro de la moral es ascética y mística, que no pueden ni deben separarse, porque *no son dos vías*, sino *una sola*, vista bajo *dos aspectos distintos* que mutuamente se completan. Es

sencillamente *vida cristiana*, que *sin mística, ni siquiera cristiana puede ser*, porque la *vida cristiana* toda se mueve en el misterio.

La vida cristiana comienza en el bautismo. Y el bautismo imprime carácter. Y ese carácter es algo de origen sobrenatural que a nuestro ser natural se añade en forma indeleble. De suyo trae consigo la gracia—si no encuentra estorbo—, que es un nuevo elemento sobrenatural añadido a nuestro ser, al que da nuevas exigencias y nuevas capacidades. Y la gracia, que forma en nosotros algo así como una *segunda naturaleza de orden trascendente, de orden superior y divino*, viene a constituir en nosotros como un *nuevo principio de acción* que a la acción nuestra natural se suma. Y ya nuestra vida será así un resultado de esos dos principios mientras prácticamente el uno no llegue a anular al otro por completo. Por lo cual podemos decir que, en un sentido amplísimo, la mística comienza en el bautismo, por el elemento sobrenatural que en él se nos infunde, como el granito de mostaza sembrado en el jardín del alma.

Y si es el *elemento natural el que en absoluto predomina*, el hombre vuelve a ser el *hijo de Adán pecador*, el hijo de *Adán caído*, el *hombre animal* de que nos habla San Pablo. Si, en cambio, prevalece en nosotros el elemento sobrenatural, llegará un día en que, después de haberse *negado* el hombre plenamente a sí mismo, después de *haber muerto uno a sí mismo para resucitar en Cristo y por Cristo, como una nueva criatura* gobernada plenamente por el espíritu de Dios, pueda decir: «Ya no soy yo quien vive, sino que Cristo vive en mí», y este fruto ahora maduro queda ya por el bautismo como sembrado en el alma.

En el hombre natural hay, como si dijéramos, una doble naturaleza, correspondiente a los dos elementos de que se compone su ser: *materia y espíritu* o *animalidad y alma*. La primera obra por medio de los *sentidos*, por sus instintos y pasiones; la segunda, por medio de la *razón* y la *voluntad*. Mas como la naturaleza humana está caída y desordenada por el pecado, la razón está debilitada en sus funciones. Conoce mal la verdad, entre vacilaciones y sombras. Con lo cual no logra imponerse a los sentidos y potencias inferiores, que de suyo tienden a sus propios objetos sin el control de una *razón libre* que debidamente las refrende y las dirija. El hombre natural está, pues, sometido a dos fuerzas: *la fuerza especificativa de la razón*, débil e impotente en la práctica para reducir al orden las acti-

vidades inferiores de su ser, y la *fuerza o peso resultante de su animalidad,* que tiende constantemente a desmandarse.

Pero para nosotros los cristianos el hombre es algo más que *animal racional;* y para completar su definición habría que añadir: *elevado al orden sobrenatural.* Esta elevación al orden sobrenatural no cambia su esencia—las esencias o sustancias no pueden cambiar (como los números) sin dejar de ser lo que son—, pero perfecciona inmensamente su naturaleza. Como el fuego no cambia la sustancia del hierro que en él se introduce, pero modifica sensiblemente su naturaleza, sus accidentes, sus maneras de obrar. Por esta elevación al orden sobrenatural, el hombre adquiere o puede adquirir *la gracia santificante,* por la que viene a ser *hijo de Dios* y *participante,* de algún modo, *de la naturaleza de Dios y del modo de obrar de Dios.*

Tenemos, pues, en el hombre tres principios de operación: *la animalidad, la razón* y *la gracia.* Y como cada una tiende a su propio objeto, de ahí la lucha interior en que el hombre vive, sin que pueda alcanzar *la verdadera paz,* la que se apoya en el *orden perfecto,* por el que lo inferior debe estar sometido a lo superior, hasta que, *muerto a sí mismo* (totalmente sometido), *lo animal se someta a la razón y la razón se entregue y se someta totalmente a Dios.* Y es de advertir que antes aún de que entre en el alma la gracia puede ya haber en ella algún elemento sobrenatural—sobre todo la fe—que ejerza también algún influjo en sus acciones y conducta.

Podemos, pues, representar al hombre en orden a su acción, a su conducta, a la dirección y rumbo de su vida por un sistema de fuerzas constituido en la siguiente forma: una fuerza de actuación constante, *la animalidad,* que se ejerce en sentido vertical, hacia abajo, hacia lo sensible, hacia la tierra; otra fuerza de carácter espiritual, intermitente, la *razón,* que se ejerce y tiende a llevarnos en sentido horizontal; y otra tercera fuerza, *lo sobrenatural, la fe, la gracia,* también intermitente, que nos atrae y empuja hacia arriba, hacia su centro, hacia Dios. Decimos que actúa en forma continua la primera por lo que tiene de instintivo y hasta de inconsciente, anteponiéndose a nuestro querer y a nuestra decisión libre. Las dos segundas fuerzas son intermitentes, porque el ejercicio de la razón depende, al menos en muy gran parte, del ejercicio de nuestra libertad, intermitente de suyo. Y la fe, lo sobrenatural, es a través de la razón y de la voluntad como en nosotros obra.

Ninguna de estas fuerzas actúa en el cristiano en forma absolutamente exclusiva, sino combinada en mayor o menor proporción con las dos restantes. Y aun en la práctica, y por lo que hace al conjunto de la vida, una conducta de pura razón no se da, sino que o se pone al servicio del sentido o al servicio de Dios, según que en ella influya más o menos lo animal o lo sobrenatural. Y según el predominio de cada una de estas fuerzas, así se especifica nuestra vida, nuestra conducta.

Quizá pudiéramos añadir aquí que a veces la razón no parece estar al servicio de ninguna de estas dos fuerzas externas, lo sensible y lo sobrenatural, como cuando se apega a sí misma por la soberbia, por ejemplo. Pero esto no dura, porque el hombre sabe perfectamente que no puede ser fin de sí mismo. Se siente vacío. No es fuente de bien ni de verdad. Es un ser creado y ordenado *ad alterum*, a otro, a algo fuera de sí, cuya posesión le llene y le beatifique. En rigor está creado para Dios, que es el Bien sumo; y cuando tiende a otra cosa es porque, *abstraído e ilusionado* por la fuerza de la pasión *(abstractus et illectus)*, toma en ese momento por *bien sumo* cualquier otra cosa que como bien parcial y momentáneo se le presenta.

VI

Según todo esto que venimos diciendo, pudiéramos representar gráficamente esta doctrina por una figura geométrica compuesta de tres círculos que se cortan, lo animal, lo racional, lo sobrenatural, representando la posición del cristiano en un momento cualquiera de su vida; de la cual figura parten tres líneas fundamentales: una *vertical* hacia abajo, que representaría la conducta del *hombre totalmente enviciado y bestializado;* otra *horizontal*, la de la *recta razón*, y otra tercera, en fin, *vertical hacia arriba*, la del *cristiano perfecto*, la *del místico*, la *del santo*. Y en los cuarteles intermedios, multitud de líneas que irradian siempre del mismo punto, representando la infinita variedad de direcciones o conductas resultantes de la combinación de estas tres fuerzas fundamentales según los distintos grados de intensidad de cada una, dependientes en gran parte de nuestra propia libertad.

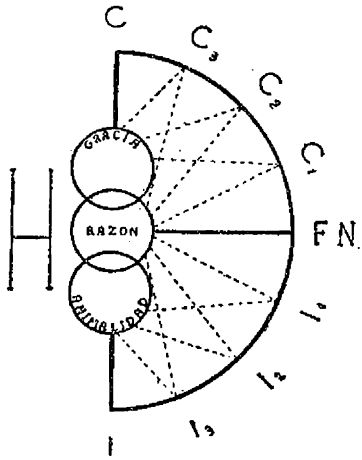
Cuando nuestra conducta viene a estar representada por alguna de las rayas que están debajo de la horizontal, el alma no va hacia Dios, sino hacia la tierra, hacia el infierno; y es que está en pecado mortal. Va llevada de la pasión con más o menos mezcla de una razón esclava y oscura.

Cuando, en cambio, empieza a remontarse por encima de

la horizontal, va hacia Dios de una manera más o menos directa. Y entonces es que va guiada por la *razón* y por la *fe* y la *gracia*. Sus obras son humano-divinas; humanas, porque proceden de la razón; divinas, porque la razón las produce, apoyada en la fe y fortalecida por las virtudes infusas. Cuanto más prevalezca este elemento sobrenatural, tanto son más divinas y tanto se va notando más en nuestras acciones el *modo divino*, que es el que caracteriza a la mística [1].

Pero llega un momento en que el elemento sobrenatural prevalece del todo. Lo humano, en lo que tiene de desordenado, desaparece por completo. Y eso es *negarse, morir a sí mismo*, para *resucitar* o *nacer de nuevo*. Y lo que de nosotros no está desordenado *se somete totalmente a Dios por una total entrega amorosa*. Es decir, que ni nuestro entendimiento ni nuestra voluntad se mueven ya por sí, sino que el Espíritu de Dios es únicamente quien los guía. Y entonces, sobre esa *negación propia*, sobre esa *total sumisión* de todo lo nuestro a Dios en Cristo y por Cristo, como miembros docilísimos de su Cuerpo místico, el Espíritu de Dios, el Espíritu de Cristo, el Espíritu Santo, que nos ha sido dado para que nos vivifique y nos go-

[1] He aquí la figura con su correspondiente explicación:



H: Es el *hombre* en sus tres esferas o zonas: el círculo inferior representa la animalidad, la naturaleza caída; el intermedio, el alma, la razón natural; y el superior, lo sobrenatural, la fe, la gracia.

C: Es el cielo, Dios. Los símbolos C_1, C_2, C_3... representan los distintos grados de gloria.

FN: Esto sería la felicidad natural del hombre no elevado al orden sobrenatural. Hoy, el limbo de los niños no bautizados.

I: Es el infierno, la carencia de Dios y de todo bien, con sus diferentes grados de pena.

bierne, toma posesión de nosotros, y por medio de sus *dones* nos dirige en efecto y nos gobierna. Con lo cual, al *morir a sí mismo nuestro yo*, lo que ha hecho ha sido *transformarse, renovarse, nacer de nuevo*, sin la carga ya, pudiéramos de algún modo decir, de las tristes consecuencias del pecado original; *perfeccionarse* con su *última y verdadera perfección* que en la unión con Dios en el *ser y en el obrar consiste*.

Venimos hablando de la dirección del Espíritu Santo de identificar nuestro pensar y nuestro querer con el de Dios; pero pudiera alguno preguntar: ¿Cómo conocemos en cada caso el pensar y el querer de Dios? ¿Cómo distinguimos el impulso del Espíritu Santo de otras mociones o impulsos a que podemos estar sometidos?... En general, podemos responder que también aquí hay dos etapas; en la primera, nos habla Dios *multifariam multisque modis*, «con muchas formas y de muchos modos», como habló primeramente a nuestros padres; nos habla por medio de la Sagrada Escritura, de los libros espirituales, de los buenos ejemplos..., y, sobre todo, por medio de los superiores de dentro y de fuera, sobre todo del director espiritual, al que tanto más nos vamos sometiendo (y por su medio a Dios) cuanto más nos vamos negando; y todo esto gobernado por la virtud infusa de la prudencia. En la segunda, sin que desaparezcan del todo estos medios de conocer la voluntad de Dios, se añade, en un orden superior y más íntimo —cuando ya nos hemos negado por completo—, el mismo Espíritu Santo, que ya sin estorbos, por medio de sus dones, nos gobierna. Tienen así los santos un instinto tan certero, que les libra de todo error en orden a la salvación. Y hasta en cosas que parecen superar sus alcances ven más y aciertan mejor que los letrados y teólogos. Y eso es que en nosotros se cumple la segunda parte de la frase anterior de San Pablo: «Novissime diebus istis locutus est nobis in Filio: En estos últimos tiempos nos quiso ya hablar por medio del Hijo»... El cual, a su vez, nos habla y *nos sugiere* cuanto necesitamos por medio de su Espíritu: «suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis: nos sugerirá—en forma personal, intimísima—cuanto Cristo en general nos ha enseñado». Para esto están sus dones de sabiduría, de entendimiento, de ciencia, de consejo, etc., pues bien sabido es que el ejercicio habitual de los dones del Espíritu Santo es una de las características más propias de la vida mística. Entonces es cuando recibimos y *vivimos* y *actuamos* (o dejamos que se actúe en nosotros) el *don de Dios* por excelencia de que hablaba el Señor a la Samaritana.

Por todo esto podemos ya formarnos un concepto bastante aproximado de lo que es la mística. Porque hay dos etapas, como hemos visto, en el desarrollo de la vida cristiana en nosotros: primera, aquella en la que Dios *nos ayuda con sus auxilios sobrenaturales* (fe, gracia, virtudes infusas...), y segunda, aquella en la cual *el hombre muerto a sí mismo, habiendo negado* todo lo que es suyo, hasta su *propio yo*, principio de todo pecado y de toda imperfección, *se somete totalmente* a Dios, se entrega totalmente a Dios en un acto de amor perfecto. Desde este momento, ya no es él el que vive, sino que Cristo vive en él. Es un miembro vivo y docilísimo del Cuerpo místico de Jesucristo, que es propiamente el que vive en él y en él obra por medio de su Espíritu.

De este modo, el hombre, a la vez que adquiere una *actividad intensísima* y perfecta muy superior a la que antes tenía, pasa a ser, sin embargo, como un *agente pasivo*, si cabe la expresión, *potius agitur quam agit*, porque es Dios quien obra en él; es Dios el que se sirve de él como de un instrumento perfectísimo; instrumento, claro está, de carácter racional y libre cuyo esfuerzo es poner toda su capacidad, toda su actividad en el pensar y en el querer... a disposición de Dios y como adhiriéndose y sumándose plenamente al pensar y al querer de Dios.

Este es el *cambio de corazones* que tantas veces vemos realizado en la vida de los santos. Esta es la unión perfecta, en lo que cabe, de Dios con el alma y del alma con Dios. Esto es el *Cristo reina, Cristo impera* en el mundo interior del alma. Y cuando a este estado se llega, el alma suele tener conciencia de esta unión y *experimenta* a Dios dentro de sí amándola, dirigiéndola, iluminándola, santificándola y obrando en ella obras de santidad y de vida eterna. Esto es lo que suele llamarse estado de *contemplación* infusa o de divina contemplación.

Y ahora un ejemplito que ya hemos puesto otras veces y terminamos. Suponed que tenemos que hacer un viaje en automóvil. Nos encanta guiar, aunque no guiamos nada bien, y al volante nos sentamos. Pero va a nuestro lado un conductor óptimo, un verdadero maestro, que conoce el arte cual ninguno. Y para ayudarnos comienza por hacernos algunas indicaciones: «Toca la bocina, que llega una curva»; «No la tomes a contramano, que puede venir otro y chocar»; «Hasta no ver la salida, suelta el acelerador»; «Evita los cambios de velocidad demasiado bruscos», etc., etc. A veces, para sacarnos de algún apuro, él mismo echa la mano al volante y pone el coche en su sitio. Y como el tráfico de coches y camiones aumenta, y

aumentan los peligros, y nosotros nos sentimos cada vez más *incapaces y más conscientes de esa nuestra incapacidad*, vamos dejando el volante cada vez más en sus manos y apartamos los pies para que él pise el acelerador y los frenos y haga los cambios de velocidad, etc.; hasta que al fin le decimos: «Mire, mire, es mucho mejor que usted guíe; yo iré más seguro y más a gusto, porque tengo en usted plena confianza». Ese maestro a quien nos confiamos es Cristo, es el Espíritu Santo. Y entonces todo va bien, todo sale perfecto. *Nos hemos negado en cuanto a conducir*. Hemos muerto a nosotros mismos, aunque sean nuestras manos las que llevan el volante todavía y aunque nosotros seamos de algún modo instrumentos por medio de los cuales El comunica la dirección del coche.

VII

Podríamos todavía esquematizar un poco más esta marcha o ascensión del hombre hacia Dios, analizando las diversas actitudes del primero para con el segundo y del segundo para con el primero. Las cuales pueden reducirse a cinco, reflejadas en las siguientes proposiciones: 1.ª, *cuando el hombre busca, Dios se acerca;* 2.ª, *cuando el hombre pregunta, Dios responde;* 3.ª, *cuando el hombre escucha, Dios habla;* 4.ª, *cuando el hombre obedece, Dios gobierna;* y 5.ª, *cuando el hombre se entrega, Dios obra*. Estas proposiciones necesitan aclaración y vamos a dársela en seguida.

Ante todo no hemos de creer que cada una de ellas representa una etapa de nuestra vida totalmente separada y que excluya del todo a las demás, pues suelen entrelazarse más o menos las unas con las otras. Se trata simplemente de una caracterización general de cada una, según lo que de ley ordinaria ocurre. Los mismos términos de cada proposición no son del todo propios, y por eso necesitan explicación. Pero, una vez explicados, creemos que podrán dar alguna luz sobre lo que venimos diciendo. En esta clase de doctrina ni el lenguaje matemático ni la precisión lógica y exacta son generalmente posibles.

1.ª *Cuando el hombre busca, Dios se acerca.*—Cuando el hombre busca, ¿qué? Pues, naturalmente, cuando el hombre busca *a Dios*. Pero no siempre en forma concreta y definida. A veces se busca a Dios sin saberlo, sin nombrarlo ni pensarlo. Se busca la Verdad; se busca el Bien; se busca, en fin, la Belleza infinita... Pero, como todo eso tan sólo en Dios verdaderamente se encuentra..., *se busca a Dios*. Pero hay que buscarlo

con sinceridad, cueste lo que cueste; es decir, con sacrificio. Con una especie de *comienzo a salir de sí*, a romper la concha esclavizadora del egoísmo.

Decía Newmann que para juzgar a un alma no importa tanto ver la distancia a que se encuentra de Dios como ver la dirección que lleva. ¿Va hacia El o se aleja?... Pues si va hacia El, si le busca con sinceridad, es que Dios comienza a atraerle; es que *Dios se le acerca.*

No otra cosa quiere decir aquella *sed* de que el mismo Cristo nos habla (Io 7,37): «El que tenga sed—de cosas grandes y nobles, de Verdad, de Belleza, de Amor...—, venga a mí y beba». Y bebiendo—conociéndole—creerá en mí. Y «el que cree en mí, ríos de agua viva correrán de su seno». Y esto decía, añade el evangelista, «refiriéndose al Espíritu que habrían de recibir los que creyeren en El».

2.ª *Cuando el hombre pregunta, Dios responde.*—Este preguntar del hombre puede ser en formas variadísimas. Una desgracia nos puede hacer preguntar por la causa de la misma. Y, si ahondamos lo bastante, nos encontraremos con Dios, que comienza a respondernos. Un fenómeno de la naturaleza, o el orden del Universo, o la marcha de la Historia, o el origen de la autoridad—si ésta ha de ser verdadera—, o del Derecho o de la Moral... En todo esto, si ahondamos, si preguntamos, Dios comienza a respondernos por medio de la razón.

Otras veces el hombre pregunta: ¿Qué haré para ser feliz? ¿Dónde está la felicidad? ¿Dónde la verdad y el bien que ansío?... Otras, como San Pablo: ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?... O ¿quién podrá traer la paz a la tierra?... La paz del alma, la paz de las sociedades... Y Dios sigue respondiendo por medio de la razón, o por medio de un consejero, o por medio de un libro humano, o por medio de un libro divino, escrito por El mismo (Sagrada Escritura), o, en fin, por una iluminación interior, como muchas veces ocurre con los que se convierten. El caso es preguntar con ansias de saber. Preguntar sin tregua ni descanso. Preguntarse a sí mismo y preguntar a todas las criaturas. Con reconocimiento de nuestra radical incapacidad; con un sincero deseo de obtener respuesta y, una vez obtenida, aceptarla. Cuando así se pregunta, *Dios responde.*

3.ª *Cuando el hombre escucha, Dios habla.*—Difícil es al hombre escuchar a un semejante suyo. Lo más difícil de la conversación es precisamente saber escuchar. Pero escuchar a Dios es mucho más difícil todavía. Vivimos entre una serie

de ruidos infinitos; ruidos, digámoslo así, por fuera y por dentro. Por fuera, las ininterrumpidas impresiones de las criaturas a través de nuestros sentidos externos. Por dentro, los ruidos almacenados en nuestros sentidos internos, que aprovechan cualquier momento de silencio y calma exterior para ensordecernos y aturdirnos. Y así no se puede oír la voz de Dios.

Porque la voz de Dios es dulce y suave. Dios «no clama ni deja oír su voz por defuera, ni se puede percibir esa voz en las plazas públicas ni entre el ruido del mundo» (Mt 12,19). Por eso cuando quiere Dios hablar a un alma «la lleva a la soledad y le habla al corazón» (Os 2,14). Y cuando de esa manera habla a un alma, como el esposo a la esposa, nadie más percibe lo que dice; y sólo al alma que por esposa se le da comienza a hablarle de ese modo.

Pero el alma que ha llegado a oír la *respuesta* (el llamamiento de Dios), *le busca* en la soledad y *quiere seguirle* oyendo, y *escucha;* y pone en este *escuchar suplicante* todos sus sentidos. Es decir: *el alma ora.* Y si supo aprovecharse de todo lo que Dios le dijo por mensajeros, a los que nos hemos referido antes («multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus...»), ahora, cuando ya los mensajeros (criaturas) no le saben decir más, ahora es cuando muy en el fondo de sí misma siente a Dios, que le dice: «Aquí estoy». Y Dios comienza a hablarle. Y, al comenzar este diálogo, todavía el alma tiene cosas que preguntar; pero poco a poco las preguntas van cesando, porque ya no le queda al alma nada que decir. Y el alma se hace toda oídos. Y escucha, escucha. *Y Dios habla; sólo Dios habla.*

El proceso de la oración es así. Al principio parece que sólo habla el alma, porque ésta no entiende bien el lenguaje de los libros, etc., por los cuales le habla Dios. Y ni apenas se da cuenta de que es El... Después se entabla el diálogo (vía iluminativa...). Hasta que al fin cesa de hablar el alma, para *escuchar tan sólo...*, para que *hable sólo Dios...*

4.ª *Cuando el hombre obedece, Dios gobierna.*—Cuando se sabe ya que Dios nos habla, con un pleno y perfecto convencimiento, que nos habla por medio de criaturas o que nos habla por sí directamente; cuando se sabe en *forma vital* que Dios es infinitamente sabio, infinitamente bueno, infinitamente amoroso, que infinitamente mejor que nosotros sabe el camino que tenemos que seguir para nuestro bien, entonces ¡qué fácil y qué grato es obedecer! Obedecerle a El cuando nos habla por las Sagradas Escrituras; obedecerle a El cuando nos

manda por medio de sus representantes en la tierra; obedecerle a El cuando nos habla por medio de un buen libro, de un buen consejero, o aun cuando nos habla sin palabras desde lo más íntimo de nuestro ser. Y así, *cuando el hombre obedece, Dios gobierna.* Dios entonces nos gobierna por fuera y por dentro. Y el hombre es un fiel servidor que ejecuta en todo y con la mayor perfección posible sus sagradas órdenes. *Cuando el hombre obedece, Dios gobierna.*

Y 5.ª finalmente: *Cuando el hombre se entrega, Dios obra.* Lo cual es *la obra perfecta del puro amor.* Porque ese amor, que fue viviendo, que fue creciendo por los caminos del conocer..., cuando llega a ser sumo, total; cuando con *todo el corazón,* porque ya no le quedan capacidades amorosas para amar nada fuera de Dios, pues a sí mismo se niega y de todas las criaturas prescinde y para todas y para sí mismo queda *como muerto,* cuando esto ocurre, el hombre *se entrega...* Como muerto a la vida de imperfección que llevaba, dirigida por su razón, por su prudencia, por su egoísmo, más o menos disimulado. Como muerto a una vida que era incompatible con la vida sobrenatural, tan sólo sobrenatural; con la vida de Dios, que en él va a comenzar ahora plenamente.

Y entonces es cuando el hombre se convierte en *un miembro vivo y perfectamente sano del Cuerpo místico de Jesucristo,* docilísimo a la acción vital de la Cabeza, docilísimo a la dirección y al imperio y a la acción vital de su Santo Espíritu, que ya sin estorbos ni resistencias toma posesión del alma.

Nuestro yo queda allí, *pero totalmente entregado al yo divino, sumado al yo divino,* como si a Cristo le ofreciéramos *une humanité de surcroit,* como dice sor Isabel de la Trinidad; una humanidad sobreañadida, a la que en el seno purísimo de María se dignó tomar por nosotros y para redención nuestra. Le ofrecemos a Cristo nuestra pobre humanidad personal, ya purificada y sublimada por su gracia y por su amor, para que en ella pueda El seguir viviendo sobre la tierra y continuando su obra redentora. Y así es como puede llegar el hombre a decir: «Ya no soy yo quien vive, sino que Cristo vive en mí».

El hombre se *vació por completo de sí mismo y de todo ser creado para llenarse de Dios;* el hombre murió a sí mismo como hijo de Adán, para resucitar o *nacer de nuevo,* «no de la carne ni de la sangre», sino del Espíritu de Dios; el hombre se negó a sí mismo, se enajenó a sí mismo, porque a sí mismo con todas sus energías y capacidades se entregó a Dios. El Verbo de Dios se unió primero a nuestra humanidad en Cristo con una *unión hipostática,* uniendo a la persona divina la humana natu-

raleza impersonal, es decir, sin más persona que la segunda de la Santísima Trinidad. Ahora quiere *unirse con nuestra humanidad personal con unión mística*, es decir, misteriosa también, no sólo sin detrimento de nuestra propia persona, sino sublimándola, divinizándola *(Ego dixi dii estis), dándosele El mismo en posesión, a la vez que el alma queda por El totalmente poseída.*

Ese es el término de la vida cristiana. En eso consiste la perfección; en eso consiste la santidad: en esa *unión mística*, inefable, con Dios, en la que ya sin estorbos *sólo Dios vive y obra en nosotros.* No viven en nosotros las criaturas, que han perdido sobre nosotros todo influjo, toda atracción. No vive *nuestro yo en cuanto nuestro*, porque se *enajenó* a sí mismo, entregándose a Dios totalmente. *Y cuando el hombre así se entrega, el que obra en nosotros es sólo Dios.*

VIII

Al llegar aquí ya podemos preguntarnos qué es la mística, y creemos que es muy fácil de entender la respuesta. Vida mística es esa que lleva el hombre cuando, en *unión de amor y entregado totalmente a Dios, es gobernado por el Espíritu Santo por medio de sus dones.* Es ese *estado pasivo* (y activísimo), en que ya no es él quien vive, sino que *Cristo vive en él.* Es esa *experiencia de Dios* que tiene el alma por su *estado habitual* de *divina contemplación gozosísima*, y que *la hace dichosa* y, aun en medio de los mayores martirios, *bienaventurada.* Es, en fin, *la vida cristiana en todo su desarrollo;* la vida *sobrenatural*—que comenzó en el bautismo—*plenamente vivida.*

Y ¿cómo se conoce al hombre que ha llegado a este *estado místico?* Pues *por su estilo;* por el *modo o estilo* de conducirse; *por su conducta;* por sus obras, repetimos; pues siempre queda verdad aquello de «ex fructibus eorum cognoscetis eos: por sus frutos los conoceréis». El *estilo de Dios* se distingue siempre del estilo del hombre; y ya hemos visto que después de la *entrega total* y la *necesaria purificación* es *Dios el que obra en el hombre—tomándole a éste por instrumento*—más bien que el hombre mismo.

Los místicos, los santos, no obran casi nunca al *estilo* de los demás hombres, porque no se inspiran en los mismos principios de acción ni juzgan las cosas con el mismo criterio ordinario del común de los cristianos. Todo su obrar es abnegación, olvido de sí, gozo en las derrotas, en los desprecios, amor a la cruz...; en el fondo, amor de Dios, amor de Cristo crucificado con todo su corazón, con todas sus fuerzas, con

toda su alma, sin que ningún estorbo se interponga: *ni el qué dirán, ni el mundo, ni el propio yo,* que por ninguna parte aparece.

El modo humano de obrar desapareció por completo. Sólo queda el *modo divino,* el *estilo divino, de Cristo,* que en el Evangelio encontramos y que viene a ser resumido por estas palabras suyas: «Quae placita sunt ei facio semper»: «yo hago siempre lo que agrada al Padre celestial» y del modo que le agrada. Ese *modo* o *estilo de Cristo* por el que los discípulos de Emaús le conocieron en *la fracción del pan,* como lo hubieran conocido, si no estuvieran «obcecados», cuando les hablaba, haciendo arder sus corazones. Como lo conoció San Juan, el de pupila interior más pura, cuando le vio venir de noche sobre el mar o al amanecer sobre las arenas de la playa. Como le conoció la Magdalena con sólo oírle entre las sombras llamarla por su propio nombre. Como le conocen todas las almas *limpias, purificadas...,* cuando, al encontrar una persona mística, exclaman: «Digitus Dei est hic: aquí está la mano de Dios», aquí está el *modo* (sobrenatural) *de obrar, que es el modo de Cristo, que es el estilo de Cristo y de sus perfectos seguidores, que en unión con El vienen a ser otros Cristos.* El estilo o modo humano y el estilo o modo divino se distinguen como lo imperfecto (todo lo humano) de lo absolutamente perfecto.

Pero ya estamos entreteniendo al lector demasiado. Coja el libro con calma; no sólo para leer, sino para meditar y sacar las consecuencias; y a lo ancho, y a lo largo, y a lo profundo hallará en él explicado cuanto aquí, en mirada rapidísima, se resume y cuanto pueda interesarle en orden a resolver el problema fundamental—único—de su vida, que es llenar el destino para lo cual fue creado por Dios, y así alcanzar la eterna bienaventuranza.

* * *

Del autor de este libro nada tenemos que decir. Lleva ya varios años predicando con mucho fruto—especialmente *el don de Dios*—por bastantes provincias de España. Y en nuestra Facultad de Teología de Salamanca tiene la clase de Mística. Los que siguen de cerca estos estudios de ascética y mística le conocen ya también por sus escritos, publicados en distintas revistas, y por su intervención en una polémica de cierta resonancia. Y bien podemos decir que está dedicado casi por completo a estos estudios sobre la *vida y perfección cristiana,* que por razón de método suelen separarse en tratados de *ascética*

y mística, y que el ideal que persigue no es otro que el de *enseñar* y poner el *máximo posible de claridad* en estas cuestiones de suyo difíciles, que tan grandemente influyen en el desarrollo general de la vida de los seguidores de Cristo, para que florezca cada día más en el mundo ese ideal evangélico de santidad al que todos somos llamados.

† Fr. Albino G. Menéndez-Reigada, O.P.
Antiguo obispo de Córdoba.

NOTA DEL AUTOR

A LA PRIMERA EDICIÓN

Creemos oportuno explicarle brevemente al lector la naturaleza y orientación del libro que tiene entre sus manos.

Nuestra primera intención fue escribir un breve manual de ascética y mística que pudiera servir de texto en los Seminarios y Estudios generales de las Ordenes religiosas. Pero voces amigas, con cariñosa insistencia, nos urgían a presentar un trabajo más amplio que abarcase en su conjunto el panorama completo de la vida cristiana en forma tal que pudiese ser utilizado no sólo como libro de texto durante el período escolar de los aspirantes al sacerdocio, sino también como libro de formación ascético-mística para los mismos seglares cultos, ansiosos de doctrina espiritual sólida y verdaderamente teológica.

Hubimos de ceder a sus reiteradas súplicas y embarcarnos por rutas distintas de las que nos habíamos trazado. Con ello el panorama se ampliaba considerablemente, y por exigencias inevitables de espacio era forzoso reducir la extensión de algunas cuestiones fundamentales en las que en nuestro plan primitivo hubiéramos insistido un poco más. Ya no se trataba de una obra rigurosamente escolástica para examinar las cuestiones teóricas que se agitan en las escuelas de espiritualidad en torno a la perfección cristiana, sino que era preciso recoger otras muchas cuestiones teórico-prácticas de la vida espiritual con el fin de ofrecer una visión de conjunto lo más completa posible dentro de las características generales de una obra dirigida al público culto en general. Con esto queda dicho que no es la nuestra una obra monográfica y de investigación, sino panorámica y de alta divulgación. Es una *síntesis informativa* de las grandes cuestiones de la vida cristiana, que pide ulteriores y más amplios desarrollos en algunos puntos fundamentales.

Sin embargo, tal como hoy la presentamos, nos parece que nuestra obra puede resultar positivamente útil en orden a la doble finalidad intentada: como libro de texto en los Seminarios y como libro de formación espiritual para seglares cultos. Veamos en qué forma:

a) Como libro de texto en los Seminarios.—Nos hacemos cargo de que su extensión es excesiva para ser utilizada en una clase de ascética y mística como texto ordinario de una asignatura a la que suelen dedicarse tan sólo una o dos clases semanales en el último curso de teología; no habría tiempo material de recorrerla íntegramente. Pero téngase en cuenta que no es preciso que el profesor explique íntegra la asignatura, ni siquiera que el alumno tenga que dar razón de toda ella en los exámenes de fin de curso. Como libro de texto, puede el profesor limitarse a explicar la primera y segunda parte de la obra, que tratan de los grandes principios teológicos de la vida cristiana y de las cuestiones fundamentales que se agitan en las escuelas de espiritualidad. Las otras dos partes no es menester que sean explicadas en clase ni exigidas en el examen final, pudiendo los alumnos reservarlas para su lectura reposada y atenta como libro de autoformación y de lectura espiritual. Con ello, nuestra obra no se reducirá al simple libro de texto que se arrincona para siempre después de terminada la carrera, como tácita venganza contra los sudores escolares que nos arrancó su aprendizaje, sino que se convierte en el libro de lectura espiritual sobre el que se vuelve una y otra vez con cariño y gratitud a todo lo largo de la vida.

b) Como libro de formación espiritual para seglares cultos.—La experiencia diaria en el trato con las almas nos ha hecho comprobar muchas veces que no solamente las personas consagradas a Dios, sino también los seglares cultos, se lamentan con frecuencia de no encontrar libros de sólida espiritualidad entre la inmensa producción ascético-mística de nuestros días. Tienen hambre y sed de teología, de manjares sólidamente nutritivos de su espíritu; y con frecuencia, bajo titulares prometedores, se les sirven tan sólo simples aperitivos, que no hacen sino aumentar su hambre e inquietud espiritual. Estamos plenamente convencidos de que buen número de intelectuales católicos—catedráticos, abogados, médicos, ingenieros, políticos, etc.—se encuentran ansiosos de doctrinas sólidas y sustanciales y están, por otra parte, suficientemente preparados para entender y asimilar las doctrinas teológicas más altas si se les presentan en forma clara y transparente, despojadas del tecnicismo y terminología de las escuelas. Y de hecho, cuando cae en sus manos un libro sólido que haya acertado a exponer esas verdades teológicas en forma clara y accesible, suelen experimentar una satisfacción íntima y profunda como el que ha encontrado al fin un manantial de agua limpia

y cristalina donde apagar la sed de Dios que atormentaba su espíritu.

Pensando en estas almas hemos escrito esta obra. La claridad y transparencia del pensamiento ha constituido para nosotros una verdadera obsesión a todo lo largo de su desarrollo. Nos hacíamos cargo de que no escribíamos únicamente para técnicos, sino también para los que, sin serlo en estas materias, tienen, sin embargo, derecho a la limosna caliente de la verdad. Y por eso, aun sacrificando con frecuencia la terminología y concisión escolásticas, hemos descendido a detalles y precisiones innecesarios para técnicos, pero que resultarán—lo esperamos firmemente—de positiva utilidad para los no iniciados. Todo lo hemos sacrificado a la transparencia y claridad de pensamiento, y nos parece que no hay en toda nuestra obra una sola página que no pueda ser perfectamente asimilada por los seglares cultos. ¡Ojalá que con la bendición divina, que imploramos por intercesión de la dulce Mediadora de todas las gracias, la Santísima Virgen María, puedan llevar estas modestas páginas un rayo de luz a sus inteligencias sedientas de verdad, y un poco de calor a sus corazones enamorados de Dios!

Sólo nos resta manifestar públicamente nuestra gratitud a todos cuantos nos han ayudado o alentado a escribir estas páginas, y advertir a nuestros lectores que agradeceremos cordialmente cuantas sugerencias y críticas constructivas quieran hacernos, para mejorar nuestro modesto trabajo en sucesivas ediciones.

A LA QUINTA EDICIÓN

El lector que recorra cuidadosamente las páginas de esta quinta edición encontrará notables cambios y mejoras con relación a las anteriores. Recogiendo amables sugerencias de críticos y amigos nacionales y extranjeros, hemos suprimido algunas sutilezas escolásticas—menos prácticas para la generalidad de los lectores—y las objeciones contra la necesidad de la mística para la plena perfección cristiana, que hoy ya es admitida por todas las escuelas teológicas.

En compensación a estas y otras pequeñas supresiones, hemos ampliado considerablemente nuestra obra con varios artículos enteramente nuevos y hemos alterado el orden de colocación de algunos otros para lograr un conjunto más armónico y coherente. Ello nos ha obligado a cambiar los números marginales, que son enteramente distintos a todo lo largo de la obra.

Las principales mejoras y modificaciones son las siguientes:

a) En la primera parte de la obra—que ahora lleva el título de «Principios fundamentales de la vida cristiana»—hemos ampliado considerablemente el artículo relativo a la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma justa, que antes figuraba, mucho más breve, en la segunda parte; y hemos añadido un artículo enteramente nuevo sobre «La Iglesia, cuerpo místico de Cristo».

b) En la segunda parte, cuyo título general hemos cambiado también, desaparecen dos artículos—la inhabitación trinitaria y el relativo a las leyes generales del desarrollo del organismo sobrenatural—, que han sido desplazados a la primera y tercera parte, respectivamente.

c) La tercera parte es la que ha recibido mayores incrementos. En ella dedicamos un artículo especial a cada uno de los siete sacramentos—en las ediciones anteriores hablábamos solamente de la penitencia y eucaristía—; otro, a la oración litúrgica en relación con la privada, y otros tres a la espiritualidad propia de cada uno de los estados de vida —sacerdotal, religioso y seglar—en que puede desenvolverse la vida del cristiano. Ninguno de ellos figuraba en las ediciones anteriores. Hemos ampliado también considerablemente el artículo dedicado a las amistades santas.

Hemos revisado escrupulosamente el texto íntegro de la obra, introduciendo a veces pequeños retoques—de estilo principalmente—, a fin de ponerlo todo más en claro.

Abrigamos la esperanza de que nuestros lectores seguirán ofreciéndonos su amable colaboración para continuar mejorando nuestra obra en sucesivas ediciones.

Quiera el Señor, por intercesión de la dulce Virgen María, Madre de la Iglesia y Mediadora universal de todas las gracias, seguir bendiciendo nuestro pobre trabajo para gloria de Dios y bien de las almas.

CARTA DEL R. P. GARRIGOU-LAGRANGE AL AUTOR

Mi muy reverendo y querido Padre: Mucho os agradezco haberme enviado vuestro hermoso tratado TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN CRISTIANA. El título es excelente, y la división de la obra corresponde perfectamente a este título... Esta división os ha permitido tratar todas las cuestiones importantes relativas a la perfección. Os ha permitido también mostrar *la unidad de la vida cristiana* y hacer ver cómo la ascética dispone normalmente para una vida de intimidad con Dios, que no encuentra su pleno desenvolvimiento sino en la unión mística. Esta última constituye el expansionamiento normal de «la gracia de las virtudes y los dones» y la disposición normal para la vida de la eternidad, ya sea acá en la tierra o en el purgatorio.

Os doy de todo corazón, mi querido Padre, todas mis felicitaciones y os expreso el deseo de que este libro, cuya primera edición se ha agotado tan rápidamente, se difunda mucho para bien de las almas, para mostrar cómo sólo la verdadera mística realiza lo que tantas falsas místicas naturalistas prometen vanamente, extraviando las almas fuera de los caminos de la salvación.

Me complace mucho también ver al frente de vuestro libro un excelente resumen histórico-bibliográfico, en el que caracterizáis justamente las principales escuelas de espiritualidad y la doctrina de los más grandes maestros. De vez en cuando añadís, en torno a los autores conocidos, muy exactas observaciones, como la relativa a Gersón y a su nominalismo. Afortunadamente olvidó en sus obras místicas el error que había formulado en su moral fundamental: «Nullus est actus intrinsece malus ex obiecto».

Os felicito, en fin, por la serenidad con que exponéis las opiniones que no os es posible admitir, y que concurren, a su modo, a la manifestación de la verdad que desconocen.

Con toda mi gratitud, os ruego aceptéis, mi muy reverendo y querido Padre, la expresión de mi religiosa devoción en Nuestro Señor y Santo Domingo.

FR. REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE, O.P.

Roma, Angélicum.

CARTA DEL R. P. PHILIPON AL AUTOR

Reverendo y amadísimo Padre:

Me siento confundido por haber tardado tanto tiempo en darle las gracias por su magnífica obra TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN CRISTIANA, pero he querido tomarme el tiempo suficiente para leerla una y otra vez.

A mi juicio, es el mejor manual de teología espiritual aparecido hasta la fecha, el más ordenado y completo, verdadera suma de espiritualidad, de un extraordinario valor informativo y de una notable seguridad doctrinal. Verdaderamente todo se encuentra en él: el sentido primordial de la gloria de Dios y de nuestra propia santificación, ordenada a esta glorificación, fin supremo del universo; la realización concreta de nuestra santidad mediante nuestra configuración con Cristo; la misión maternal de María, Mediadora de todas las gracias; los principios básicos de una auténtica espiritualidad; la transformacion de nuestra naturaleza humana mediante la gracia, que viene a divinizarnos y a revestirnos de todo un organismo sobrenatural de virtudes y dones, que nos facultan, bajo la influencia cada vez más constante y dominadora del Espíritu Santo, para vivir en la intimidad de la Trinidad a imagen del Hijo.

He encontrado en su hermoso libro todos los problemas de la mística contemporánea, pero resueltos en su propio lugar, dentro de un conjunto más amplio, con la ventaja de beneficiarse así de todas las luces convergentes de una síntesis orgánica que sabe reducirlo todo a la unidad: *sapientis est ordinare.*

Ha sido un acierto el señalar en primer lugar el aspecto negativo en el camino hacia la santidad: la lucha enérgica contra el pecado y una ascesis despiadada que llegue hasta la raíz misma del mal y de las perversas tendencias que todos tenemos y cuya influencia se deja sentir en las faltas y debilidades, de las que no se ven libres jamás de un modo completo ni los más grandes santos, si exceptuamos a la Inmaculada y, yo de buena gana así lo creería, también a San José, los dos únicos seres humanos que, junto con Cristo, han respondido plenamente y con una fidelidad absoluta a la llamada de la predestinación. Así es como ha sabido usted integrar en su exposición la obra purificadora, activa y pasiva, cuya insuperable descripción ha dejado a la Iglesia el genio de San Juan de la Cruz.

Sin embargo, con razón ha insistido sobre todo en el aspecto positivo de la santidad: la unión con Cristo a través de los sacramentos, principalmente de la Eucaristía, y la práctica de las virtudes teologales y cardinales, eje de toda santidad, que, bajo la inspiración del Espíritu Santo y la moción especial de sus dones, llevan al alma cristiana hasta las más altas cumbres del heroísmo. Siempre me ha llamado la atención esta vigorosa línea unificadora de la economía de la «gracia de las virtudes y los dones», que constituye como la espina dorsal de la moral y de la mística y cuya práctica concreta llega a ser, según el juicio de la Iglesia en los procesos de canonización, el criterio decisivo de la santidad. La teología espiritual de nuestro maestro Santo Tomás, totalmente orientada hacia el desarrollo de esta «gracia de las virtudes y los dones», encuentra así en la práctica de la Iglesia su más espléndida confirmación y como una garantía infalible de su verdad.

Pero no terminaría, amado Padre, si me pusiera a decirle con qué profunda alegría he ido recorriendo sus hermosos capítulos sobre los problemas de la mística contemporánea y las diversas formas de la vida de oración, distintas e infinitamente variadas, como exige la libertad de las almas, desde la simple meditación discursiva y la «lectio divina» hasta la oración de unión de las almas contemplativas consumadas en santidad. Todo tiene su lugar en su hermosa síntesis, sin excluir los estados místicos extraordinarios y carismáticos.

Muchas gracias, pues, amado Padre, por su libro, tan rico en doctrina y, al mismo tiempo, tan sencillo, tan accesible a todos, aun a los seglares, tan deseosos hoy de doctrina espiritual elevada, pero dentro de la atmósfera de la Iglesia. Jamás quizá la espiritualidad católica ha sentido tan fuertemente el deseo de volver a las verdaderas fuentes de la vida cristiana y al Evangelio.

Mi deseo es que su hermoso libro llegue a ser una obra clásica, no solamente en España, sino también entre nosotros y en otros muchos países donde almas escogidas están sedientas de Dios y de doctrina espiritual para mejor servir a la Iglesia de Cristo.

Reciba, reverendo y amadísimo Padre, mis sentimientos de gratitud y de fraternal amistad en Santo Domingo.

FR. MARÍA MIGUEL PHILIPON, O.P.

Roma, Angélicum.

JUICIO CRITICO DE D. BALDOMERO JIMENEZ DUQUE

He aquí un libro que llamará poderosamente la atención. Y que hacía falta en nuestras bibliotecas sacerdotales. Cada día interesan y preocupan más los problemas prácticos de la perfección de las almas. Pero todos, sacerdotes y seglares, directores y dirigidos, exigen la justificación doctrinal, teológica, de aquel arte trascendental y difícil. Este libro viene a llenar esa necesidad sentida, a responder a esos deseos. Otros le habían precedido. Pero digámoslo sin ambages, de todos los que conocemos en todas las lenguas—y son muchos—, éste nos parece en conjunto el mejor.

Ya el título mismo es un verdadero acierto. Se trata en él de hacer «teología» de la perfección. Nada más y nada menos. Por eso el método es principalmente deductivo, como tiene que serlo siempre el de toda verdadera teología. Claro que el P. Royo recurre abundosamente para confirmar sus tesis a los testimonios de los místicos mejores. Nadie podrá acusarle de una menor estima de los mismos. Al contrario. Pero es en los grandes principios de la teología, que ofrecen las fuentes de la revelación beneficiada por la luz de la fe y de la razón, donde fundamenta y de donde deduce sus afirmaciones y conclusiones. Así ha podido ofrecernos una síntesis verdaderamente científica de esta parte de la teología; un tratado que, repito, hoy por hoy, en ninguna literatura, que yo conozca, encuentra otro igual.

El libro se abre con un prólogo espléndido del Sr. Obispo de Córdoba. Es un pórtico digno del edificio a que introduce. Después la obra se divide en cuatro partes. La primera habla del fin de la vida cristiana. Con el gran acierto de exponer en seguida que ese fin no se consigue sino por Jesucristo, y así presentarnos el misterio de Cristo como algo primario y fundamental para la tractación de nuestra perfección sobrenatural, que de hecho no puede ser más que cristiana.

La segunda parte aborda el estudio de los principios fundamentales: naturaleza y organismo de la vida sobrenatural y su desarrollo, terminando con el problema de la naturaleza de la mística y sus relaciones con la perfección.

Particularmente interesante es en esta parte el artículo dedicado a los dones del Espíritu Santo, exhaustivo y completo, en que se recoge cuanto de bueno se ha elaborado hasta ahora acerca de su teología. Los capítulos dedicados a la mística revisten, como no podía ser por menos, un carácter polémico, pero lleno de serenidad y dignidad, y la tesis sustentada: la de ver en la mística el término normal de la perfección cristiana, está en sustancia tan poderosamente demostrada, que difícilmente se podrá nadie sustraer a su influencia, con tal de que entienda por mística lo que el P. Royo precisamente entiende aquí.

La tercera parte trata del desarrollo normal de la vida cristiana, tanto en su aspecto negativo como positivo, estudiando en éste los principales medios para conseguir la perfección. En el aspecto negativo son preciosas las páginas dedicadas a las noches pasivas del alma, así como en el positivo las dedicadas a la oración y contemplación. También los capítulos que hablan de los sacramentos y de las virtudes teologales y morales son deliciosos, y de lo más práctico y de utilización inmediata que ofrece el libro.

La cuarta parte versa sobre los fenómenos místicos extraordinarios, que, a pesar de la curiosidad que en el vulgo suelen despertar, es lo menos importante de nuestro tema. Termina el volumen con los índices correspondientes para facilitar el manejo, así como empieza presentando una selección de literatura espiritual de todos los tiempos.

Una obra en su género y en conjunto perfecta. La mejor hasta ahora de las conocidas. Evidentemente, dado el número, amplitud y densidad de los temas, varios matices y detalles y hasta algunas afirmaciones de menor cuantía pudieran discutirse. En este dominio de la teología queda aún materia que estudiar y elaborar para el futuro. Pero el libro como tal está logradísimo. El estilo es de una precisión y claridad verdaderamente admirables. El autor quiere que su obra sirva no sólo para los estudios de los seminaristas y sacerdotes, sino también para seglares cultos. Puede estar satisfecho de haber acertado plenamente en su labor.

Quizás a algunos modernos parezca demasiado «escolástico» en cuanto a divisiones y procedimientos. Pero confesamos que la claridad y precisión nada pierden con ello, sino al revés. Y en cuanto al tomismo que rezuma por doquier—Santo Tomás es el autor que dirige incesantemente la mente y la mano del autor—creo que es un mérito más, y de los principales, de este tratado, por eso mismo tan poderoso y tan armónico. La parte

cuarta nos parece un poco demasiado tímida y conservadora, y como necesitada de una información histórica y psicológica más al día.

Junto a nuestra felicitación más fervorosa reciba el autor nuestros votos por las prontas nuevas ediciones y traducciones que de su libro en seguida, para bien de las almas, se multiplicarán [1].

BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE,
Rector del Seminario de Avila.

[1] Cf. *Revista Española de Teología* XIV (1954) p.654-656.

RESUMEN HISTORICO-BIBLIOGRAFICO

De entre la inmensa producción ascético-mística que nos han legado los siglos, entresacamos este breve índice, que recoge únicamente las obras más importantes o que han influido más hondamente en la espiritualidad cristiana.

I. Historia general de la espiritualidad

1. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne:* I, «Desde los orígenes hasta la Edad Media» (París 1918); II, «La Edad Media» (1921); III-IV, «Los tiempos modernos» (1925-28).

F. Cayré, *Patrologie et histoire de la Théologie* (3 vols., París 1927-44), donde se da amplia cabida a la doctrina espiritual de los Padres y autores posteriores.

M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens* (París 1930).

F. Vernet, *La spiritualité médiévale* (París 1929).

J. Lebreton, *La vie chrétienne au 1.er siècle* (París 1927).

G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les écrivains des trois premiers siècles* (París 1935).

A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (París 1933).

F. Cabrol, *La prière des premiers chrétiens* (París 1929).

J. Rosanas, *Historia de la ascética y mística cristianas* (Buenos Aires 1948); resumen de la obra de Pourrat.

P. Crisógono, *Compendio de ascética y mística* p.4.ª, resumen histórico (Avila 1933).

II. Colecciones

2. Migne, *Patrología* (latina, 221 vols.; griega, 161 vols.).

M. Viller, *Dictionnaire de Spiritualité* (París 1937...).

Vacant-Mangenot-Amann, *Dictionnaire de Théologie catholique* (París 1889-1939).

Migne, *Dictionnaire de Mystique* (1858).

Rouet de Journel, *Enchiridion asceticum* (Herder 1936).

Denzinger, *Enchiridion symbolorum* (23 ed., Friburgi 1937).

Cavallera, *Thesaurus doctrinae catholicae* (París 1936).

De Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* (Roma 1931).

III. Notas bibliográficas sobre espiritualidad

3. Tanquerey, *Teología ascética y mística* p.xxvii-xlviii.

De Guibert, *Theologia spiritualis* n.458-540.

Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior* (Buenos Aires 1944) p.xvii-xxviii.

Poulain, *Des grâces d'oraison* p.639-57 (11 ed., París 1931).

Fiocchi, *Praelectiones theol. asceticae* 1 (1935) p.79-160.

SCHEUER: RAM julio 1923 y enero 1924; y aparte (París 1924).
MARÉCHAL, *Études sur la psichol. des mystiques* 1, 2.ª ed. (París 1938) p.247-98.
A. DENDERWINDEKE, *Compendium theol. ascet.* (1921) t.2 p.531-834.
ZIMMERMANN, *Aszetik* 2.ª ed. (1932); en cada capítulo.

Notas bibliográficas sobre obras modernas y artículos de revista se encuentran en:

TRUHLAR, *De experientia mystica* (Roma 1951) p.221-43.
OLAZARÁN: «Manresa» (desde 1950).

IV. Revistas principales

4. «La Vida Sobrenatural» (Salamanca, desde 1921).
«Manresa» (Barcelona-Madrid, desde 1925).
«Revista de Espiritualidad» (Madrid, desde 1941).
«Teología espiritual» (Valencia, desde 1957).
«Revue d'Ascétique et de Mystique» (Tolosa, desde 1920).
«La Vie Spirituelle» (París, desde 1920).
«Études Carmelitaines» (desde 1911; segunda serie, 1931).
«Vita cristiana» (Fiésole 1929).
«Cros and Crown» (River Forest, Illinois [U. S. A.], desde 1949).
«Zeitschrift für Ascese und Mystik» (Innsbruck, desde 1934).

V. Autores de espiritualidad

1) EPOCA PATRÍSTICA

En los Santos Padres se encuentran materiales riquísimos de la más sólida espiritualidad cristiana, pero apenas se encuentran sistemáticamente trazadas las líneas fundamentales de un tratado completo de la vida espiritual tal como lo entendemos hoy. Sin embargo, se encuentran ya dos síntesis muy apreciables: la de Casiano, en Occidente, y la de San Juan Clímaco, en Oriente.

A) Patrología griega

5. SAN CLEMENTE ROMANO, *Epistola ad Corinthios* (hacia el 95), sobre la concordia, humildad y obediencia (PG 1).
HERMAS, *Pastor* (140-155) (PG 2,891-1012), donde se habla extensamente de la vuelta a Dios por la penitencia.
SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA († hacia el 110), *Epistulae* (PG 5,625ss).
SAN POLICARPO († 146), *Epistulae* (PG 5,1005ss).
SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogus* (después del 195), en el que se muestra cómo por la ascesis se llega a la contemplación (PG 9,247-794).
SAN ATANASIO (297-373), *Vita S. Antonii*, donde se habla de la espiritualidad del patriarca de los monjes y cenobitas (PG 28,838-976).
SAN CIRILO DE JERUSALÉN (315-386), *Catechesis*, donde expone admirablemente lo que debe ser un cristiano (PG 33).
SAN BASILIO (330-379), *De Spiritu Sancto*, donde se habla de su influencia en el alma regenerada (PG 32); *Regulae*, sobre la disciplina monástica en Oriente (PG 31).
SAN GREGORIO NISENO (333-395), *Comment. in Cantica canticorum* y *De*

vita Moysis, en donde trata de la contemplación y subida del alma a la perfección (PG 44,756-1120; 297-430).

San Gregorio Nacianceno (330-390), *Sermones*, particularmente la oración en alabanza de San Basilio (PG 35-36).

Evagrio Póntico (346-99), discípulo de Orígenes y de los monjes griegos, influyó mucho en Oriente, principalmente con sus *Epistulae* (PG 40), *De oratione* y *De diversis malignis cogitationibus*, atribuidas antiguamente a Nilo de Ancira (PG 79).

San Juan Crisóstomo (344-407), con sus magníficas *Homilías*, que constituyen un tesoro de moral y ascética (PG 48-64), y su precioso tratadito *De Sacerdotio* (PG 48).

San Cirilo de Alejandría († 444), *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, en donde se habla de las relaciones del alma con la Trinidad Beatísima (PG 75).

El Pseudo-Dionisio Areopagita († hacia el 500), que en sus libros *De divinis nominibus*, *De ecclesiastica hierarchia* y *De mystica Theologia* ha ejercido inmensa influencia en toda la mística posterior (PG 3).

San Juan Clímaco († 649), cuya *Scala Paradisi* es un compendio de ascética y mística para los monjes orientales, parecido a las *Collationes* de Casiano para los occidentales (PG 88,632-1164).

Diadoco, obispo de Fotica (a mediados del s.v), *De perfectione spirituali capita C.* (PG 65,1167-1212).

San Máximo el Confesor (580-662) expone la doctrina de Dionisio sobre la contemplación refiriéndola al Verbo encarnado, que vino a deificarnos, en sus *Scholia* sobre Dionisio (PG 4), en su *Librum asceticum* (PG 90, 912-956) y en su *Mistagogia* (PG 91,657-717).

San Juan Damasceno (675-749), en sus tres libros de *Sacra parallela*, colección riquísima de sentencias y textos edificantes sobre la vida cristiana, sacados de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres, y otros de menor importancia (PG 94-96).

B) Patrología latina

6. San Cipriano (200-258), principalmente en *De habitu virginum*, *De dominica oratione*, *De bono patientiae*, *De zelo et livore*, *De lapsis*, etc. (PL 4).

San Ambrosio (333-397), *De officiis ministrorum*, *De virginibus*, *De viduis*, *De virginitate*, etc. (PL 16,25-302).

San Jerónimo (347-420), *Epistulae* principalmente (PL 22).

San Agustín (354-430), *Confessiones*, *Soliloquia*, *De doctrina christiana*, *De civitate Dei*, *Epistulae*, etc. (PL 32-47). En casi todas las obras de esta figura colosal se encuentran preciosos materiales ascético-místicos, que han utilizado todos los místicos posteriores.

Casiano (360-435), *Instituta coenobiorum* y *Collationes* (PL 49-50). Sus conferencias o «colaciones» han ejercido enorme influencia en toda la ascética posterior.

San León (papa 440-461), *Sermones* (PL 54), llenos de sublimes pensamientos y profunda piedad.

San Benito (480-543), *Regula* (PL 66), llena de suavidad y discreción, que fue hasta el siglo xiii la de casi todos los monjes de Occidente.

San Gregorio Magno (540-604), *Expositio in Librum Iob, sive Moralium libri XXXV*, *Liber regulae pastoralis*, *Homiliae XL in Evangelia*, *Homiliae XXII in Ezechielem*, *Dialogorum Libri quatuor*, etc. (PL 75-77).

San Isidoro de Sevilla († 636), *Regula monachorum*, *Libri Sententiarum II-III* (PL 83).

2) Edad Media

I. Siglos VIII al XI

7. Es una época muy pobre, que apenas aportó nada de interés a la historia de la espiritualidad. Recogemos aquí algo de lo mejor que se produjo en esta época decadente:

San Beda el Venerable († 735), *Homiliae* (PL 94).
Ambrosio Autperto († 778), *Liber de confictu vitiorum et virtutum*, atribuido antiguamente a San Ambrosio o a San Agustín (PL 40,1091).
San Teodoro Studita (759-826), *Catechesis minor et maior* y *Sermones de sanctis monachis* (PG 99).
Juan Aurelianense († 843); tres libros *De institutione laicali*, manual de piedad para seglares (PL 106).
Smaragdo († c.830), *Commentarium in Regulam S. Benedicti, Diadema monachorum* (PL 102).
Odón de Cluny († 942), *Collationes* (PL 133).
San Pedro Damiano († 1072), *Epistulae y Sermones* (PL 145).
Simeón el Teólogo (949-1022), *Sermones, Hymni mystici*, etc. (PG 120).

II. Siglos XII al XV

Comienzan a perfilarse las distintas *escuelas de espiritualidad* en torno a las grandes órdenes religiosas. Se organizan y sistematizan las enseñanzas de los Santos Padres con las nuevas aportaciones de los teólogos y místicos experimentales.

A) Escuela benedictina

8. Se inspira principalmente en la liturgia y en las observancias monásticas a través de la Regla de su santo Fundador. He aquí los principales representantes:

San Anselmo (1033-1109), principalmente en sus devotísimas *Meditationes et orationes* (PL 158, con algunas interpolaciones de otros autores) y *Cur Deus homo*, donde se habla de la gravedad del pecado y de la satisfacción infinita de Cristo (PL 158).
San Bernardo (1090-1153), el *Doctor Melifluo*, cuya entrañable devoción y ternura ha tenido honda repercusión en toda la espiritualidad posterior. Cf. principalmente: *De consideratione* (al papa Eugenio III), *De diligendo Deo, De gradibus humilitatis, De conversione ad clericos..., Sermones, In Cantica canticorum, Epistulae*, etc. (PL 182-84). Un buen estudio sobre San Bernardo es el de Esteban Gilson, *La Théologie mystique de S. Bernard* (1934).
Santa Hildegarda (1098-1179) en sus *Scivias* (sci vias Domini), *Liber operum Domini, Epistulae*, etc. (PL 197).
Santa Gertrudis la Grande (1256-1301) y
Santa Matilde de Hackerborn (c.1242-1299) tienen unas notabilísimas *Revelationes*, en las que se manifiesta—entre otras cosas muy interesantes—una tierna devoción al Sagrado Corazón de Jesús.
Santa Brígida (1302-1373), viuda, monja en el monasterio cisterciense de

Alvastra (Suecia); tiene unas famosas *Revelationes* que describen particularmente la pasión del Señor.

JUAN DE CASTEL († c.1410), probable autor del precioso *De adhaerendo Deo*, atribuido hasta hace poco a San Alberto Magno; otros escritos suyos: *De lumine increato, Formulae vitae religiosae*, etc., permanecen todavía inéditos.

LUIS BARBO (1380-1443) escribió su *Formula orationis et meditationis*, en donde se inicia la corriente de la oración metódica, que perfeccionará San Ignacio.

B) Escuela de San Víctor

9. Heredera del espíritu de San Agustín y de las doctrinas del Pseudo-Dionisio, la escuela de San Víctor—fundada por Guillermo de Champeaux—tiene tendencias platónicas y alegoristas. Representa un término medio entre la escuela benedictina, de orientación predominantemente afectiva, y la dominicana, que nacerá en seguida con tendencia más intelectualista. Sus principales representantes son:

HUGO DE SAN VÍCTOR (1096-1141) en sus *Comment. in Hierarchiam caelest. Ps.-Dionysii* (PL 175), *De vanitate mundi, Expositio in Regulam S. Augustini, De Institutione novitiorum, De arrha animae, De laude caritatis, De modo orandi, De meditando* (PL 176).

RICARDO DE SAN VÍCTOR († 1173), *De praeparatione ad contemplationem (Beniamin minor), De gratia contemplationis (Beniamin maior), De statu interioris hominis, De eruditione interioris hominis, De gradibus caritatis, De IV gradibus violentae caritatis, Expositio in Cantica canticorum*, etc. (PL 196).

ADAM († 1177) es el poeta de la escuela con sus *Sequentiae* (PL 196).

C) Escuela cartujana

10. Siguiendo el espíritu de su Orden, la escuela cartujana insiste en la vida solitaria y contemplativa. Sus principales representantes hasta el siglo XVIII son:

GUIDO I († 1137) fue el quinto prior y verdadero legislador de la Cartuja: *Consuetudines carthusienses* (PL 153), *Meditationes* (ed. París 1936).

GUIDO II († c.1193), también prior: *Scala Claustralium* (lección, meditación, oración y contemplación) (PL 184-475).

HUGO DE BALMA (s.XIII) es, según parece, el verdadero autor de la famosa *Theologia mystica*, o mejor, *De triplici via ad sapientiam*, atribuida durante varios siglos a San Buenaventura.

LUDOLFO DE SAJONIA († 1377), que primero fue dominico y pasó después a la Cartuja, es el autor de la famosa *Vida de Cristo* (conocido por *el Cartujano)*, que tanto influyó en la espiritualidad posterior e hizo mucho bien a Santa Teresa (1.ª ed. 1477).

DIONISIO EL CARTUJANO (1402-1471) fue llamado el *Doctor Extático;* escribió muchos libros (44 vols. en 4.º de la nueva edición comenzada en 1896 por los cartujos de Montreuil), entre otros los *Comentarios a Casiano*, a *San Juan Clímaco*, al *Pseudo-Dionisio, Del estrecho camino de la salvación y desprecio del mundo, De la conversión del pecador, De los remedios contra las tentaciones, Espejo de los amadores del mundo, De la oración,*

De la fuente de la luz, De la contemplación, Del discernimiento de los espíritus, De los dones del Espíritu Santo, etc. (ed. Monstrolii 1896-1923).

JUAN LANSPERGIO († 1539), célebre por su devoción al Sagrado Corazón de Jesús y por su obra principal *Alloquium Christi ad animam fidelem*, que se parece mucho a la *Imitación* o *Kempis* (ed. Monstrolii 1888-90).

LORENZO SURIO († 1578) publicó seis volúmenes *De probatis Sanctorum historiis*, perfeccionando la obra de A. Lippomani, y tradujo al latín los sermones de Taulero.

ANTONIO DE MOLINA († 1619), *Instrucción de los sacerdotes* (1608), libro precioso, del que se han hecho numerosas ediciones y traducciones; *Ejercicios espirituales, De las excelencias, provecho y necesidad de la oración mental* (Burgos 1615).

INOCENCIO LE MASSON († 1703), *Introduction à la vie religieuse et parfaite* (1677), *Disciplina Ordinis Carthusiensis* (1703), *Psalmodie intérieure* (4 vols., 1696-97).

AGUSTÍN NAGORE (1620-1705), de la cartuja de Zaragoza (Aula Dei), publicó su famosa *Lucerna mystica* (Valencia 1690) con el pseudónimo de JOSÉ LÓPEZ EZQUERRA, Pbro. En ella se opone a los errores de Molinos, lo mismo que en su *Lydius theologicus*.

D) Escuela dominicana

11. Sobre una sólida base doctrinal junta la oración litúrgica y la contemplación con la acción apostólica. Santo Domingo fue una encarnación viviente del lema de la Orden: *Contemplata aliis tradere.*

SANTO DOMINGO DE GUZMÁN (1170-1221), fundador de la Orden de Predicadores, compuso sus *Constituciones (Liber consuetudinum)*—inspirándose en las de los Premonstratenses—, que resultan aptísimas para armonizar la vida contemplativa con la activa, que es el ideal de su Orden.

JORDÁN DE SAJONIA († 1237), primer sucesor de Santo Domingo, escribió unas notables *Epistulas spirituales* (ed. Altaner, Leipzig 1925).

HUMBERTO DE ROMANIS († 1277), quinto maestro general, comentó la Regla y las Constituciones con mucha doctrina, piedad y unción: *Expositio super Regulam Sancti Augustini et Constitutiones Fr. Praedicatorum.*

HUGO DE SAN CARO († 1263); con sus magníficos comentarios a la Sagrada Escritura se ha podido formar un excelente libro, *De vita spirituali* (P. Dionisio Mésard, O.P.; Pustet 1910), dividido en cuatro partes: vías purgativa, iluminativa, unitiva y vida espiritual de los sacerdotes.

SAN ALBERTO MAGNO († 1280), el gran maestro de Santo Tomás, escribió una cantidad asombrosa de libros sobre las materias más diversas (38 volúmenes en 4.º de la ed. Vivès, 1890-99), de los que interesa destacar aquí los *Comentarios a Dionisio Areopagita, A San Juan*, su precioso *Mariale, Del santo sacrificio de la misa, Suma de Teología, Comentarios a las Sentencias*, etc.

SANTO TOMÁS DE AQUINO (1225-1274), el *Doctor Angélico*, es indiscutiblemente la primera autoridad en Teología ascética y mística (Pío XI) y el maestro de todos los teólogos posteriores. Su obra ecuménica y su doctrina objetiva rebasan los moldes de una determinada escuela para convertirle en el *Doctor Común y Universal*, como le llama la Iglesia. En sus obras se encuentran esparcidos los grandes principios de la Teología espiritual y todas las cuestiones fundamentales de la ascética y mística cristianas. Véase principalmente su maravillosa *Suma Teológica*, los *Comentarios a San Pablo*, a los *Evangelios*, al *Pseudo-Dionisio*; su opúsculo *De*

perfectione vitae spiritualis y el *Oficio del Santísimo Sacramento*, rebosante de doctrina y de piedad. La teología especulativa y la mística experimental se dieron en el Doctor Angélico un abrazo estrechísimo, que ha dado a sus obras su solidez inconmovible y su perenne vitalidad.

El maestro Eckart (c.1260-1327) escribió muchas obras ascético-místicas, pero apenas han llegado a nosotros unos pocos fragmentos, pues a raíz de la condenación de algunas de sus proposiciones por Juan XXII—después de la muerte de Eckart—fueron destruidas todas sus obras (cf. Denz. 501-529). Ejerció una gran influencia en sus discípulos Taulero y Susón.

Juan Taulero († 1361) es uno de los mayores místicos del mundo, que ejerció una gran influencia en los místicos posteriores, sobre todo en San Juan de la Cruz (cf. P. Crisógono, *San Juan de la Cruz; su obra científica*, intr., p.45). Expuso su doctrina en sus *Sermones*, que tuvieron una gran difusión a través de la traducción de Surio. Las famosas *Instituciones divinas* no fueron escritas por él, pero contienen un resumen de su doctrina (ed. P. Getino, Madrid 1922).

Beato Enrique Susón (c.1295-1366): *Libro de la eterna Sabiduría, Libro de la Verdad, Sermones*, etc. Sus obras fueron publicadas en alemán por el P. Denifle, *Die Schriften des heiligen H. Suso*, y en francés por el P. Thiriot, *Oeuvres mystiques de H. Suso* (Gabalda, París 1899). Hay ediciones españolas.

Santa Catalina de Siena (1347-1380): su famosa obra *El diálogo* y sus preciosas *Cartas* constituyen un riquísimo arsenal de doctrinas ascético-místicas de primera calidad (ediciones españolas).

San Vicente Ferrer (1346-1419) tiene varios opúsculos ascéticos, sobre todo su famoso *Tratado de la vida espiritual*, que corrió de mano en mano durante varios siglos (últ. ed. Valencia 1950).

San Antonino de Florencia († 1459), en su opúsculo *Regola di vita christiana*, da excelentes normas de santificación (ed. Florencia 1923).

Jerónimo Savonarola († 1498) escribió sus libros *Tratado de la humildad, del orden, del amor a Jesús*, la *Simplicidad de la vida cristiana*, sus preciosos comentarios al *Padrenuestro* y al *Miserere*, etc., aparte de sus notabilísimos *Sermones*.

Domingo Cavalca († 1342), *Specchio della croce, Disciplina delli spirituali*, etc.

Jacobo Passavanti († 1357), *Specchio di vera penitenza* (ed. Florencia 1924).

Juan Dominici († 1419), *Libro d'amore di carità, Regola del governo di cura familiari* (ed. Salvi, 1860).

Juan de Torquemada († 1468), *Meditaciones sobre la vida de Cristo* (1467), *Cuestiones espirituales sobre los Evangelios* (1478), *De nuptiis spiritualibus* (inédito).

Beata Osana de Mantua († 1505), *Libro de su vida y de los dones espirituales recibidos de Dios*.

E) Escuela franciscana

12. Insiste sobre todo en la doctrina del amor y en la necesidad de la propia abnegación y de la perfecta pobreza para imitar a Cristo.

San Francisco de Asís (1181-1226), *Opúsculos* (ed. crítica, Quaracchi 1904), *Obras completas* (BAC n.4).

San Antonio de Padua († 1231) habla muchas cosas de mística en sus *Sermones dominicales et in solemnitatibus* (ed. Locatelli, Padua 1895-1903).

David de Augsburgo († 1271) fue muy leído en su *De exterioris et interioris*

hominis reformatione (ed. Quaracchi 1899) y en *Los siete grados de oración* (en RAM [1933] p.148-70).

SAN BUENAVENTURA (1221-1274): además de sus obras teológicas, tiene muchos tratados ascético-místicos, entre los que destacan el famoso *Itinerario de la mente a Dios*, el *Breviloquium*, el *Incendio de amor* (llamado también *De triplici via*), el *Lignum vitae*, *Vitis mystica*, *De sex alis Seraphim*, etcétera. Ha ejercido gran influencia en toda la mística posterior, sobre todo en su escuela. Véase *Obras*, ed. BAC, Madrid.

BEATO RAIMUNDO LULIO († 1315) es un místico exaltado en su *Libro del Amigo y del Amado*, que forma parte de su *Blanquerna* (ed. crítica, Palma de Mallorca 1914). Véanse *Obras literarias*, ed. BAC n.31.

SAN BERNARDINO DE SENA (1380-1444), *Sermones*, *Scripta ascetica* (ed. Roma 1903).

ENRIQUE HARP († 1477): su *Theologia mystica* fue puesta al principio en el *Indice*; pero, corregida por el dominico P. Philip (Roma 1586), ejerció gran influencia en los siglos XVI y XVII.

BEATA ANGELA DE FOLIGNO († 1309): el famoso *Libro de las visiones y avisos* consta de un *Memorial*, recogido por su confesor, y de otros documentos. Describe principalmente la trascendencia soberana de Dios y los tormentos de Jesucristo.

SANTA CATALINA DE BOLONIA (1413-1463) da en sus *Revelaciones*, con el título *De septem armis spiritualibus*, excelentes medios prácticos para vencer las tentaciones.

F) Autores independientes

13. Agrupamos aquí algunos de los más destacados escritores místicos que han ejercido influencia en la espiritualidad cristiana, pero sin que se les pueda encuadrar en una determinada escuela. Los principales son:

JUAN RUYSBROECK (1293-1381), llamado *el Admirable*, es el fundador de la llamada escuela mística flamenca, que le tiene a él por principal y casi único representante. Su exaltado misticismo ejerció enorme influencia en los siglos posteriores, pero es oscuro y difícil en muchos de sus pasajes. Sus principales obras son el *Espejo de salvación eterna*, *Libro de los siete sellos*, *Las galas de las bodas espirituales*, *El reino de los amantes*, *La pequeña piedra*, *Las siete clausuras*, *Los siete grados de amor*, etc. (Texto original, ed. crítica Ruysbroeck Genoetschap Mechelen, 4 vols. [1932-34]; traducción latina de SURIO [1552]; varias traducciones castellanas.)

GERARDO GROOT (1340-1384) es autor de diversos opúsculos ascéticos.

GERLAC PETERS (1378-1411): *Soliloquio encendido*, de doctrina parecida a la de la *Imitación* (ed. Rotterdam 1936).

TOMÁS DE KEMPIS (1379-1471), a quien se atribuye con fundamento la maravillosa *Imitación de Cristo*, el libro espiritual más leído del mundo. Escribió también *Oraciones y meditaciones de la vida de Cristo*, *Soliloquio del alma*, *Los tres tabernáculos*, *La verdadera compunción*, *Disciplina de los claustros*, etc. (ed. crítica, 7 vols., Friburgo 1902-22).

JUAN MAUBURNO O MONBAER († 1503) resumió las principales cuestiones de espiritualidad en su *Rosetum exercitiorum spiritualium* (1491).

PEDRO D'AILLY (1350-1420), *Sermones* y *Tratados* (*De los cuatro grados de la escuela espiritual*, *Espejo de la consideración*, *Compendio de la contemplación*, etc.), *De falsis prophetis* (entre las obras de Gersón, t.1).

SAN LORENZO JUSTINIANO (1318-1455), reformador de las congregaciones italianas y del clero secular, escribió muchas obras ascético-místicas, en-

tre las que destacan: *De spirituali et casto connubio Verbi et animae, De perfectionis gradibus, De compunctione, De humilitate, De obedientia, De vita solitaria, De contemptu mundi, De incendio divini amoris*, etc. *(Opera omnia*, Venecia 1751).

WALTER HILTON († 1396) escribió su famosa *Escala de perfección (The Scale of Perfection)*, que le ha valido su título de jefe de la escuela inglesa.

JUAN GERSÓN (1363-1429): erró profundamente en algunas tesis nominalistas («nullus est actus intrinsece malus ex obiecto»), pero escribió excelentes obras espirituales: *El libro de la vida espiritual del alma, El monte de la contemplación, Teología mística especulativa y práctica, Probación de los espíritus, La oración, Las pasiones del alma, Las tentaciones, La perfección del corazón*, etc. Suyos son también el precioso tratadito *De parvulis ad Christum trahendis* y unas devotas *Consideraciones sobre San José*, que le colocan entre los primeros y más decididos promovedores de la devoción josefina *(Opera*, ed. Dupin, 1706).

JULIANA DE NORWICH (1342-† 1413?), *Revelaciones del divino amor (Revelations of divine Love)*, nueva ed., Londres 1907.

SANTA CATALINA DE GÉNOVA (1447-1510): *Dialogus de divino amore* (del que sólo es auténtica la p.1.ª) y el precioso *Tratado del purgatorio*.

3) EDAD MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

Siglos XVI al XX

Las antiguas escuelas—benedictina, dominicana y franciscana—continúan difundiendo y concretando sus doctrinas. Surgen nuevas escuelas, como la carmelitana, la agustiniana, la ignaciana y la francesa del siglo XVII. Se codifica y sistematiza la mística, haciéndola más orgánica y científica. Empiezan las discusiones de escuela. Se combaten las herejías místicas.

A) Escuela benedictina

14. GARCÍA DE CISNEROS (1455-1510), abad de Montserrat, escribió su *Ejercitatorio de la vida espiritual*, que acaso inspiró a San Ignacio la primera idea de sus *Ejercicios espirituales* (ed. Barcelona 1912).

LUDOVICO BLOSIO (1506-1566) destaca sobre todo por su preciosa *Institutio vitae spiritualis*, en la que recoge todas sus doctrinas. Escribió también su *Consolatio pusillanimium, Conclave animae fidelis*, etc., y una defensa de Taulero explicándolo en estilo más accesible *(Opera omnia*, 1632).

JUAN DE CASTAÑIZA († 1598) continuó en España la reforma de García de Cisneros, y escribió *La perfección de la vida cristiana* y los cinco libros *Institutionum divinae pietatis*.

AGUSTÍN BAKER (1575-1641) escribió varios opúsculos sobre la contemplación, coleccionados después bajo el título *Sancta Sophia* por D. CRESSY (1657).

ARMANDO DE RANCÉ († 1700), reformador del Cister (Trapenses), escribió *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique* (1683) y su *Réponse au traité des études monastiques* (1692), contra Mabillon, que concedía demasiada importancia a los estudios literarios en la vida monástica. Mabillon contestó con sus *Réflexions sur la réponse...* (1692).

JUAN CARDENAL BONA (1609-1674) es famoso, sobre todo, por su excelente tratado *De discretione spirituum*. Escribió también *De divina psalmodia, Via compendii ad Deum, Manuductio ad caelum, Horologium asceticum*, etc.

DOMINGO SCHRAM (1658-1720), *Institutiones theologiae mysticae;* es un excelente tratado de ascética y mística, didáctico y piadoso a la vez (nueva edición, París 1868).

DOM PRÓSPERO GUÉRANGER (1805-1875), restaurador de la Orden benedictina en Francia, escribió los nueve primeros volúmenes de su monumental *Año litúrgico,* que tanto bien ha hecho a las almas. Hay un resumen, *Catecismo litúrgico,* por dom Leduc y dom Baudot (Mame 1921). Escribió también sus *Conférences sur la vie chrétienne* (1880).

CECILIA BRUYÈRE († 1909), abadesa de Santa Cecilia, escribió *La vie spirituelle et l'oraison d'après la Sainte Écriture et la tradition monastique* (nueva ed. 1922).

DOM VITAL LEHODEY, abad cisterciense de Nuestra Señora de Gracia, destaca por sus preciosas obras *Los caminos de la oración mental* (1908) y *El santo abandono* (1919). Hay ediciones españolas.

DOM CUTHBERTO BUTLER (1858-1934) ha escrito *Benedictine monachism* (1919), *Western Mysticism* (1922), *Ways of christian life* (Londres 1932).

DOM SAVINIANO LOUISMET (1858-1926) tiene varias obras místicas: *Essai sur la connaissance mystique, La vie mystique, Miracle et mystique, La contemplation chrétienne,* etc.

DOM COLUMBA MARMIÓN (1858-1923), insigne abad de Maredsous, es, acaso, el autor místico contemporáneo más famoso del mundo. Su influencia ha sido enorme a través de sus preciosas obras: *Jesucristo, vida del alma* (1918), *Jesucristo en sus misterios* (1919), *Jesucristo, ideal del monje* (1922), *Sponsa Verbi* (1923) y *La unión con Dios* (extractos de cartas, 1934). Su vida fue escrita por dom Thibaut (París 1929).

DOM JUAN B. CHAUTARD († 1936) es el autor de la preciosa obrita *El alma de todo apostolado,* conocidísima en todo el mundo.

DOM ANDRÉS MALET ha escrito en forma compendiosa una notable obra, *La vie surnaturelle: ses éléments, son exercice* (París 1934).

DOM ANSELMO STOLZ († 1942), *Teología de la mística* (ed. española, Madrid 1951), es una original y notable aportación a los estudios místicos.

DOM GERMÁN MORIN, *El ideal monástico y la vida cristiana de los primeros siglos* (ed. española, Montserrat 1931).

B) Escuela dominicana

15. BAUTISTA DE CREMA († 1534): *Via di aperta verità, Specchio interiore, Della cognitione e vittoria di se esteso* (1531), que adaptó al español Melchor Cano, etc. La crítica le ha restituido últimamente el tratado *Detti notabili,* atribuido a S. Antonio María Zacarías.

SANTA CATALINA DE RICCI (1522-1590), *Lettere* (ed. Firenze 1890).

PABLO DE LEÓN († 1528), *Guía del cielo* (Alcalá 1553).

MELCHOR CANO († 1560), *La victoria de sí mismo* (Valladolid 1550), adaptación de la obra de Crema.

JUAN DE LA CRUZ († c.1565), *Diálogo sobre la necesidad de la oración* (Salamanca 1555).

FELIPE DE MENESES († 1572), *Luz del alma* (Valladolid 1554).

AGUSTÍN DE ESBARROYA († 1554), *Purificador de la conciencia* (Sevilla 1550).

DOMINGO BALTANÁS († 1564), *Apología de la oración mental* (Sevilla 1556), *Apología de la frecuentación de la sacrosanta Eucaristía y Comunión* (Sevilla 1558), *Doctrina cristiana* (Sevilla 1555).

ALONSO CABRERA (1548-1598), *Los escrúpulos y sus remedios* (Valencia 1599; reed. P. Getino, Madrid 1918).

FRAY LUIS DE GRANADA (1505-1588) es el autor español que mayor número de ediciones ha alcanzado en el mundo entero, como ha demostrado el

P. Llaneza *(Bibliografía del P. Granada*, 4 vols., Salamanca 1926-28). Sus preciosas obras *Guía de pecadores, De la oración y meditación, Memorial de la vida cristiana, Exposición del símbolo de la fe*, etc., no han perdido todavía su frescura y actualidad, siendo para las almas manantial inexhausto de la más pura y acendrada devoción *(Obras*, ed. crítica del P. Cuervo en 14 vols., Madrid 1906ss).

BARTOLOMÉ DE LOS MÁRTIRES (1514-1590), arzobispo de Braga, *Compendium spiritualis doctrinae* (1582), *Stimulus pastorum* (1564).

JUAN GAVASTON († 1623), *El tratado de la Vida espiritual de San Vicente Ferrer declarado y comentado* (Valencia 1626).

JUAN DE SANTO TOMÁS (1589-1644) es el mejor comentarista del Doctor Angélico en la cuestión relativa a *los dones del Espíritu Santo (In I-II* 68).

LUIS CHARDON (1595-1651) escribió sus magníficas obras *La Croix de Jésus* (1647; reed. París 1937), *Raccourci de l'art de méditer* (1649), *Méditations sur la Passion* (1650).

TOMÁS DE VALLGORNERA († 1665) coleccionó innumerables textos de Santo Tomás en su *Mystica Theologia Divi Thomae* (ed. Turín 1911), inspirándose mucho en las obras del carmelita Felipe de la Santísima Trinidad.

JUAN TOMÁS DE ROCABERTI († 1699), *Ejercicio de meditaciones* (Barcelona 1668), *Teología mística* (ibid., 1669).

VICENTE CONTENSON (1641-1674) es el autor de la famosa *Theologia mentis et cordis*, en 9 vols.; al final de cada cuestión se sacan las consecuencias prácticas o ascéticas.

BEATO FRANCISCO DE POSADAS († 1713), *Triunfos de la castidad*, contra los errores quietistas de Molinos.

ANTONIO MASSOULIÉ (1632-1706), *Traité de la véritable oraison* (1699), *Traité de l'amour de Dieu* (1703), contra el quietismo; *Méditations de Saint Thomas sur les trois voies* (ed. París 1934).

DOMINGO RICCI, *Homo interior* (3 vols., 1709), contra los errores de Molinos.

ALEJANDRO PINY (1640-1709), *La vía más perfecta* (el santo abandono), *La oración del corazón, La llave del puro amor, El estado del puro amor, La presencia de Dios*, etc. Hay nueva edición española de la primera con el título *El cielo en la tierra* (Madrid 1947).

J. B. ROUSSEAU, *Avis sur les divers états d'oraison* (1710).

ENRIQUE LACORDAIRE (1802-1861), *Vida de Santo Domingo* (1840), *Cartas*, edición española: *Obras completas*, trad. P. Castaño (22 vols., Madrid 1926ss).

ANDRÉS MARÍA MEYNARD (1824-1904), *Traité de la vie intérieure* (1884), nueva edición adaptada por el P. Gerest (1923-25). Edición española del P. Castaño: *La vida espiritual* (Barcelona 1908).

B. FROGET, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes* (1900).

M. J. ROUSSET, *Directorium asceticum, La vie spirituelle d'après la tradition et la doctrine des Saints* (1902).

JACINTO M.ª CORMIER (1832-1916), *Instruction des novices* (1905), *Retraites, Lettres, Vie du P. Jandel, Entretiens sur la liturgie dominicaine*, etc.

ENRIQUE DENIFLE († 1908), *La vida espiritual* (colección de textos de los místicos alemanes del siglo XIV). Edición Bilbao 1929.

AMBROSIO GARDEIL (1859-1931), *La structure de l'âme et l'expérience mistique* (magnífica obra en 2 vols., París 1927), *La vraie vie chrétienne* (incompleta, París 1935), *Los dones del Espíritu Santo en los santos dominicos* (traducción española del P. Urbano, Vergara 1907).

ALBERTO M.ª WEIS († 1925), *Apología del cristianismo*, en la que se hacen frecuentes incursiones al campo de la ascética y mística (Barcelona 1905-6).

BARTHIER, *De la perfection chrétienne et religieuse d'après S. Thomas et S. François de Sales* (2 vols., 1902).

M. A. JANVIER (1860-1939), *Exposition de la Morale Catholique*, conferencias en Nuestra Señora de París (desde 1903 a 1923), principalmente las conferencias sobre *la charité et la perfection chrétienne*.

JUAN GONZÁLEZ ARINTERO (1860-1928) es el restaurador de los estudios místicos en España. Sus obras *Evolución mística, Cuestiones místicas, Exposición del Cantar de los Cantares, La verdadera mística tradicional, Grados de oración, Las escalas de amor*, etc., se reeditan sin descanso. En 1921 fundó en Salamanca «La vida sobrenatural».

VICENTE BERNADOT (1883-1941), *De la Eucaristía a la Trinidad* (Barcelona 1946), *La Virgen María en mi vida* (Barcelona 1941). Fundó en Francia, en 1919, «La Vie Spirituelle».

G. GEREST (1866-1941), *Memento de vie spirituelle* (1923).

A. LEMONNYER († 1932), *Notre vie divine* (París 1936).

F. JORET (1884-1937), *La contemplation mystique* (París 1923), *L'enfance spirituelle* (París 1931).

H. PETITOT († 1934), *Introduction à la sainteté* (París 1935), *Santa Teresita de Lisieux* (ed. española, Barcelona 1948).

T. RICHARD, *Théologie et piété d'après S. Thomas* (París 1935).

H. D. NOBLE, *La amistad divina* (ed. española, Buenos Aires 1944).

R. BERNARD, *Le mystère de Marie* (París 1933).

REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE es una de las figuras más relevantes de la mística contemporánea: *Perfection chrétienne et contemplation* (2 vols., 1923), *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus* (2 vols., 1929), *La providencia y la confianza en Dios* (ed. española, Buenos Aires 1942), *Las tres edades de la vida interior* (Buenos Aires 1944), *Las tres conversiones y las tres vías* (Juvisy 1933), *La unión mística en Santa Catalina de Sena* (1938), *El Salvador y su amor por nosotros, La Madre del Salvador y nuestra vida interior* (Buenos Aires 1947).

BENITO LAVAUD, *L'oeuvre mystique de Henri Suso*, 5 vols. (LUF, Friburgo).

PEDRO-TOMÁS DEHAU, *La compassion de la Sainte Vierge* (Lyón 1942), *Le contemplatif et la croix* (ibid., 1942), *Le bon pasteur* (ibid., 1942), *En prière avec Marie* (ibid., 1943), *Des fleuves d'eau vive* (ibid., 1941).

PÍO REGAMEY, *La croix du Christ et celle du chrétien* (Lyón 1944).

M. M. PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* (1937), obra verdaderamente egregia, de lo mejor que se ha escrito en estos tiempos; *Santa Teresa de Lisieux* (Barcelona 1952), *Los sacramentos en la vida cristiana* (Buenos Aires 1950), *La doctrine spirituelle de Dom Marmion* (París 1954), preciosa síntesis de la espiritualidad del insigne abad benedictino, y *Los dones del Espíritu Santo* (1966).

IGNACIO G. MENÉNDEZ-REIGADA († 1951), *Unidad específica de la contemplación cristiana* (Madrid 1926), *De dirección espiritual* (Salamanca 1934), *Necesidad de los dones del Espíritu Santo* (Salamanca 1939), *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (Madrid 1948).

VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, *Corrientes de espiritualidad* (Salamanca 1941).

SABINO LOZANO, *Vida santa y ciencia sagrada* (2.ª ed. Salamanca 1942).

VICTORINO OSENDE, *El tesoro escondido* (1942), *Album de un alma* (Salamanca 1926), *Contemplata* (2.ª ed. Pamplona 1947), *Las grandes etapas de la vida espiritual* (Salamanca 1953).

EMILIO SAURAS, *El Cuerpo místico de Cristo* (BAC, Madrid 1952).

PABLO PHILIPPE, *Doctrina mystica S. Thomae* (Roma 1952).

C) Escuela franciscana

16. ALONSO DE MADRID († 1521) escribió su precioso *Arte para servir a Dios*, verdadera joya de nuestra literatura ascético-mística, y el *Espejo de ilustres personas* (ed. BAC, n.38).

FRANCISCO DE OSUNA († c.1540), *Primero, segundo y tercer Abecedario espiritual* (1525-1530). El tercero lo usó Santa Teresa, a quien hizo mucho bien (ed. moderna, t.16 NBAE, Madrid); *Ley de amor santo* (BAC, n.38), que constituye su cuarto abecedario, resumen de los anteriores.

BERNARDINO DE LAREDO (1482-1540), religioso lego, escribió su celebrada *Subida del monte Sión*, llena de luz, dulzura y colorido (BAC, n.44).

ANTONIO DE GUEVARA (1480-1545), *Monte Calvario* y *Oratorio de religiosos y ejercicios virtuosos* (BAC, n.44), dirigido a religiosos y seglares que quieren vivir santamente.

GABRIEL DE TORO, *Teología mística* (1548).

SAN PEDRO DE ALCÁNTARA (1499-1562), *Tratado de la oración*, breve resumen del libro de la *Oración y meditación*, de Fr. Luis de Granada (nueva edición, Salamanca 1926).

JUAN DE BONILLA, *Tratado de la paz del alma* (Alcalá 1580).

MIGUEL DE MEDINA (1489-1578), *Infancia espiritual* (BAC, n.44).

BEATO NICOLÁS FACTOR (1520-1583), *Las tres vías*, breve tratadito de exaltado misticismo, lleno de alegorías (BAC, n.44).

DIEGO DE ESTELLA (1524-1578) escribió el famoso tratado de la *Vanidad del mundo* y sus *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* (BAC, n.46).

JUAN DE PINEDA († 1593?), *Declaración del Pater noster* (BAC, n.46).

FR. JUAN DE LOS ANGELES (1536-1609) es uno de los mayores místicos franciscanos en sus *Triunfos del amor de Dios* (NBAE, 20), *Diálogos de la conquista del reino de Dios* (ibid.), *Consideraciones sobre los Cantares* (ibid.), *Manual de la vida perfecta* (BAC, n.46), *Esclavitud mariana* (ibid.), etc.

DIEGO MURILLO (1555-1616), *Instrucción para los principiantes* y *Escala espiritual* (ed. Salamanca 1907).

BENITO DE CANFELD († 1610), O.M.Cap., *Règle de perfection* (1609).

MATÍAS BELLINTANI DE SALO († 1611), *Pratica dell'orazione mentale* (Asís 1932-34).

CONSTANTINO DE BARBANSON, *Sécrets sentiers de l'amour divin* (1622; reedición París 1932).

JOSÉ DE TREMBLAY († 1638), *Introduction à la vie spirituelle par une méthode facile d'oraison* (1626 y 1897).

IVO DE PARÍS, *Progrès del l'amour divin* (1642), *Les misericordes de Dieu* (1645).

VENERABLE MARÍA DE AGREDA (1602-1665), *Mística ciudad de Dios*, *Escala para subir a la perfección*, *Leyes de la esposa* (nueva ed. Barcelona 1911-1920, 7 vols.).

PEDRO PICTAVIENSE, *Le jour mystique* (3 vols., París 1671).

LUIS DE ARGENTAN (1680), *Conférences sur les grandeurs de Dieu*; id., *de Jésus-Christ*; id., *de la Ste. Vierge*, *Exercices du chrétien intérieur*.

CARDENAL BRANCATI DE LAUREA († 1693), *De oratione christiana* (1685), muy citado por Benedicto XIV.

DIEGO DE LA MADRE DE DIOS (1712), *Arte mística* (Salamanca 1713).

SANTA VERÓNICA DE JULIANI (1660-1727), *Diario* (9 vols., Prato 1895-1928).

BERNARDO DE CASTELVETERE, *Direttorio mistico* (1750).

AMBROSIO DE LOMBEZ († 1778), *Traité de la paix intérieure*, muy eficaz contra los escrúpulos (numerosas ediciones); *Lettres spirituelles (Oeuvres complètes)* (3 vols., París 1881-1882).

ANTONIO ARBIOL, *Mística fundamental* (Madrid 1761), *Desengaños místicos*

(Madrid 1772). Cita mucho a San Juan de la Cruz, pero con frecuencia le interpreta mal.

LUIS DE BESE, *La science de la prière* (Roma 1903), *Eclaircissements sur les oeuvres de S. Jean de la Croix* (1889); autor muy sólido y recomendable.

CARDENAL VIVES y TUTÓ, *Compendium theologiae ascetico-mysticae* (1908).

ADOLFO DE DENDERWINDEKE, *Compendium theologiae asceticae* (1921), 2 vols. con amplia bibliografía.

J. HEERINCKX, *Introductio in theologiam spiritualem* (Roma 1931).

MIGUEL DE ESPLUGAS, *Conferencias espirituales* (1904).

IVO DE MOHON, *Le don de Sagesse* (París 1928).

D) Escuela agustiniana

17. Se inspira con preferencia en las obras de San Agustín. La escuela cuenta como representantes suyos a algunos autores de la Edad Media (Ruysbroeck, Kempis, etc.), pero no parece bien perfilada hasta la Edad Moderna. He aquí algunos de sus autores más notables:

SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA (1488-1555), además de sus magníficos *Sermones*, escribió varios opúsculos ascéticos (*Obras*, BAC, n.96).

BEATO ALONSO DE OROZCO (1500-1591) tiene más importancia que el anterior en la historia de la mística; *Vergel de oración y monte de contemplación*, *Desposorio espiritual*, *Libro de la suavidad de Dios* y *Regla de vida cristiana* son sus principales obras (Madrid 1736, 4 vols.).

VENERABLE TOMÉ DE JESÚS (1533-1582) escribió, entre otras, su bellísima obra *Los trabajos de Jesús*, difícilmente superable (varias ediciones).

FRAY LUIS DE LEÓN († 1591), *De los nombres de Cristo*, *La perfecta casada*, *Exposición del Cantar de los Cantares*, *Del libro de Job*, etc. (*Obras*, BAC, n.3).

PEDRO MALÓN DE CHAIDE (1530-1589), *La conversión de la Magdalena*, de exuberante colorido y maravilloso estilo, pero de mística un tanto artificiosa (varias ediciones).

AGUSTÍN ANTOLÍNEZ (1554-1626) comentó con mucha piedad las poesías místicas de San Juan de la Cruz en su famosa *Exposición*.

AGUSTÍN DE SAN ILDEFONSO (1585-1662), *Theología mystica, scientia y sabiduría de Dios mysteriosa, oscura y levantada para muchos* (Alcalá 1654).

ENRIQUE FLÓREZ (1702-1773), el inmortal autor de la *España Sagrada*, escribió también algunas obras de mística, tales como el *Libro de los libros y ciencia de los santos*, *Modo práctico de tener oración mental* y su preciosa traducción de *Los trabajos de Jesús*, del Venerable Tomé.

TOMÁS RODRÍGUEZ se muestra notable teresianista en sus *Analogías entre San Agustín y Santa Teresa* (Valladolid 1883).

GRACIANO MARTÍNEZ († 1925), *Libro de Santa Teresa*, obra póstuma, que recoge sus artículos y estudios místicos.

CÉSAR VACA, *Guías de almas* (3.ª ed.); *Haz meditación* (2.ª ed.); *La vida religiosa en San Agustín* (2 vols.).

Para más abundante bibliografía agustiniana, véase P. MONASTERIO, *Místicos agustinos españoles* (El Escorial 1929, 2 vols.).

E) La escuela carmelitana

18. Aunque tenga algunos antecedentes históricos, propiamente no aparece la escuela hasta el siglo XVI con Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Es una espiritualidad altamente contem-

plativa, en la que todo se ordena a la unión íntima con Dios mediante el desprendimiento de todo lo creado, el recogimiento y la vida de continua oración.

SANTA TERESA DE JESÚS (1515-1582) es, sin disputa, la figura cumbre de la mística cristiana experimental. En sus obras se encuentra la más alta psicología mística que nos han legado los siglos. Sus admirables descripciones, su maravillosa clasificación de los grados de oración y de otros cien fenómenos místicos no han sido superadas por nadie. Sus obras inmortales, traducidas a los principales idiomas del mundo, se reeditan sin descanso y son alimento sólido y exquisito para las almas sedientas de Dios (*Obras*, ed. crítica del P. Silverio [9 vols., Burgos 1915-1926], y numerosísimas ediciones).

SAN JUAN DE LA CRUZ (1542-1591) señala, con Santa Teresa, el momento culminante de la mística cristiana experimental, con la ventaja sobre la Santa de que el Doctor Místico no se limita a exponer los fenómenos, sino que da la razón de los mismos, iluminándolos con los grandes principios de la filosofía y teología católicas (*Obras*, ed. crítica P. Silverio [5 vols., Burgos 1929-1931]; ed. manual BAC, n.15).

JUAN DE JESÚS MARÍA ARAVALLES (1539-1609), *Instrucción de novicios* (reed., Toledo 1925) y *Tratado de la oración* (Toledo 1926).

ANTONIO DE LA CRUZ, *Libro de la contemplación* (hacia 1595).

JERÓNIMO GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS (1545-1614), gran amigo y discípulo de Santa Teresa, escribió su *Dilucidario del verdadero espíritu* (1604), *Mística teología* (1601), *Vida del alma* (1609), *De la oración mental*, etc. (*Obras*, ed. P. Silverio, 3 vols., Burgos 1932-1933).

SANTA MARÍA MAGDALENA DE PAZZIS (1566-1607), carmelita de la Antigua Observancia: *Estasi e lettere scelte* (ed. crítica, Firenze 1924).

JUAN DE JESÚS MARÍA (1564-1615), tercer general de la Orden, escribió su *Instructio novitiorum* (1605), *Instructio magistri novitiorum* (1608), *Schola orationis et contemplationis* (1611), *Theologia mystica* (*Opera omnia*, Florencia 1771).

TOMÁS DE JESÚS (1564-1627), *Tratado de la oración mental* (1610), *De contemplatione divina* (1620), *De contemplatione acquisita* (Milán 1922). Fue el que introdujo en su escuela la fórmula «contemplación adquirida», que tanta desorientación causó en los estudios místicos.

VENERABLE ANA DE SAN BARTOLOMÉ († 1626), *Vie* (autobiografía) *et instructions* (París 1646; reed. 1895).

JOSÉ DE JESÚS MARÍA QUIROGA († 1629), *Subida del alma a Dios* (1656), *Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios* (en *Obras* del Santo, ed. P. Gerardo, Toledo 1914, t.3).

JUAN DE SAN SANSÓN (1571-1636), converso de la Antigua Observancia, tiene unas notabilísimas *Obras espirituales* (2 vols., Rennes 1658); cf. «La Vie Spirituelle» (1925-1926).

CECILIA DEL NACIMIENTO († 1646), *De la transformación del alma en Dios*, *De la unión del alma con Dios* (en *Obras de San Juan de la Cruz*, ed. Toledo 1914, vol.3).

TERESA DE JESÚS MARÍA († 1648), *Obras* (ed. Madrid 1921).

NICOLÁS DE JESÚS MARÍA († c.1670?), *Elucidatio Theologica* (Alcalá 1631), en defensa de la doctrina de San Juan de la Cruz.

FELIPE DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD († 1671), *Summa theologiae mysticae* en 3 vols. (1656; reed. París 1875), en la que se inspiró mucho el dominico Vallgornera.

ANTONIO DEL ESPÍRITU SANTO (1674), su celebrado *Directorium Mysticum*

(1677; reed. 1904) no es sino un compendio de la obra del P. Felipe de la Santísima Trinidad.

BALTASAR DE SANTA CATALINA DE SENA (1673): sus *Splendori riflessi di sapienza celeste* (Bolonia 1671) son un comentario a las *Moradas*, de Santa Teresa.

JOSÉ DEL ESPÍRITU SANTO († 1674), portugués, escribió su *Cadena mística carmelitana* (Madrid 1678) y *Enucleatio Theologiae mysticae*, comentando al Areopagita (reed. Roma 1927).

MAURO DEL NIÑO JESÚS (1618-1696), de la Antigua Observancia: *L'entrée à la divine Sagesse* (4 vols., Soignies 1921).

ANTONIO DE LA ANUNCIACIÓN († 1714), *Disceptatio mystica de oratione et contemplatione* (Alcalá 1683); especie de texto de ascética y mística.

HONORATO DE SANTA MARÍA (1651-1729), *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation* (2 vols., 1709), contra el quietismo; *Motifs et pratique de l'amour divin* (1713).

FRANCISCO DE SANTO TOMÁS († 1707), *Medula mystica* (Madrid 1695).

JOSÉ DEL ESPÍRITU SANTO († 1730), andaluz, escribió su monumental *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, en 6 vols. (nueva ed. Brujas, t.1-4, 1924s).

SANTA TERESA DEL NIÑO JESÚS (1873-1897), con su *Historia de un alma, Cartas, Poesías*, etc., ha hecho famosísimo en todo el mundo su «caminito» de la infancia espiritual *(Obras completas*, Burgos [3.ª ed. 1950] y numerosas ediciones).

SOR ISABEL DE LA TRINIDAD (1880-1906), en su *Recuerdos y Retiros*, se muestra una de las almas más sublimes que han desfilado por los claustros carmelitanos (véase el magnífico estudio del P. Philipon, O.P., *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad)*.

ALFONSO DE LA DOLOROSA, *Pratique de l'oraison mentale et de la perfection d'après Ste. Thérèse et S. Jean de la Croix* (8 vols., Brujas 1909-1914).

WENCESLAO DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO, *Fisonomía de un doctor* (2 vols., Salamanca 1913).

AURELIANO DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO, *Manuale Cursus asceti* (3 vols., 1917).

TEODORO DE SAN JOSÉ, *Essai sur l'oraison* (Brujas 1923), *L'oraison d'après l'École Carmelitaine* (2.ª ed., Brujas 1929).

LUCAS DE SAN JOSÉ (1872-1936), *La santidad en el claustro, La santa imagen del crucifijo, Confidencias a un joven, Desde mi celda*, etc.

CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO (1904-1945), *San Juan de la Cruz: su obra científica y literaria* (2 vols., Avila 1929), *La escuela mística carmelitana* (Avila 1930), *Vida de San Juan de la Cruz* (BAC, n.15), *Compendio de ascética y mística* (Avila 1933).

GABRIEL DE SANTA MARÍA MAGDALENA (1893-1953), *La mística teresiana* (Florencia 1934), *Santa Teresa, maestra di vita spirituale* (1935), *San Giovanni della Croce, Dottore dell'amore divino* (1937), *La contemplazione acquisita* (1938), etc.

EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual* (Zaragoza 1947).

EUGENIO DEL NIÑO JESÚS, *Quiero ver a Dios* (2 vols., ed. española, Vitoria 1951-1952).

F) Escuela ignaciana

19. Espiritualidad activa, enérgica, práctica, disciplinada, metodizada. Todo está previsto con exactitud matemática. A través de su recia contextura, se transparenta sin esfuerzo el

espíritu del férreo vascongado que la fundó. Tiende a formar la voluntad para la santificación personal y el apostolado.

SAN IGNACIO DE LOYOLA (c.1491-1495, † 1556), fundador de la Compañía de Jesús y de la escuela de su nombre a través de sus famosísimos *Ejercicios Espirituales*, que han ejercido gran influencia en la espiritualidad posterior. Para conocer su espíritu hay que leer también su *Autobiografía*, su *Diario espiritual*, las *Constituciones* de la Compañía de Jesús y sus magníficas *Cartas (Obras completas*, ed. BAC, n.86).

SAN FRANCISCO JAVIER († 1552) tiene unas bellísimas *Cartas* y otros escritos espirituales (BAC, n.101).

SAN FRANCISCO DE BORJA (1510-1572), *Meditaciones* (ed. 1912) y *Diario espiritual* (ed. Mon. Hist. 1911).

ALONSO RODRÍGUEZ († 1616), *Ejercicios de perfección y virtudes cristianas* (3 vols.; numerosas ediciones); obra excelente, pero exclusivamente ascética.

SAN ALFONSO RODRÍGUEZ (1531-1617), hermano coadjutor de la Compañía, que se remontó a altísima contemplación, escribió su *Autobiografía* y varios opúsculos de sublime elevación mística *(Obras espirituales*, 3 volúmenes, Barcelona 1885).

FRANCISCO SUÁREZ († 1617), *De virtute et statu religionis* (I-II, 1608-1609; III-IV, 1623-1625).

JACOBO ALVAREZ DE PAZ († 1620), *De vita spirituali eiusque perfectione* (1608), *De inquisitione pacis* (1617; reed. 1875). Fue uno de los primeros en usar el término «oración afectiva», que hizo fortuna en las escuelas.

SAN ROBERTO BELARMINO (1542-1621), *De ascensione mentis ad Deum* (1614), *De gemitu columbarum sive de bono lacrymarum* (1617), *De arte bene moriendi* (1620).

ANTONIO LE GAUDIER († 1622), *De natura et statibus perfectionis* (1643; reed. Turín 1903).

LUIS DE LA PUENTE († 1624), *Meditaciones* (1605), *Guía espiritual* (1609), acaso la mejor obra propiamente mística de la escuela; *De la perfección del cristiano en todos sus estados* (1612), *Vida del P. Baltasar Alvarez* (1615; reed. Madrid 1920), *Expositio moralis et mystica in Canticum* (1622).

LUIS LALLEMANT († 1635), *Doctrine spirituelle*, recogida por su discípulo Rigoleuc (reed. 1924 y 1936); libro precioso, de lo mejor que ha producido la escuela.

LUIS DE LA PALMA († 1641), *Camino espiritual* (1626; reed. Barcelona 1887), *Historia de la pasión del Señor* (varias ediciones).

MIGUEL GODÍNEZ († 1644), *Práctica de la teología mística* (ed. 1681; traducida al latín por el P. Reguera; nueva ed. París 1920).

EUSEBIO NIEREMBERG († 1658), *Diferencia entre lo temporal y eterno*, *Aprecio y estima de la divina gracia* (numerosas ediciones).

JUAN SURÍN († 1665), *Fondements de la vie spirituelle* (1674; reed. París 1930), *Questions sur l'amour de Dieu* (ed. París 1930), *Lettres spirituelles* (ed. Toulouse 1926). Las obras de este autor son magníficas, pero su *Catéchisme spirituelle* (1657-1658) fue puesto en el *Indice* en 1695, ocho años después de la condenación de los errores de Molinos (quietismo) y cuatro antes de los de Fénelon (semiquietismo). Las circunstancias históricas explican la inclusión del *Catecismo* en el catálogo de libros prohibidos por ciertas expresiones que en aquella época podían saber a quietismo, aunque todavía hoy continúa en el *Indice*.

JACOBO NOUET († 1680), *L'homme d'oraison* (1674).

BEATO CLAUDIO DE LA COLOMBIÈRE († 1682), *Journal des retraites* (1684).

PABLO SEGNERI (1624-1694), *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione* (1680), contra los errores de Molinos.

JUAN PINAMONTI († 1703), *Opere spirituali* (1706).

PEDRO CAUSADE († 1751), *Instructions spirituelles sur les divers états d'oraison* (1741), *El abandono a la Providencia* (varias ediciones).

JUAN BAUTISTA SCARAMELLI (1687-1752), *Discernimiento de los espíritus* (1753), *Directorio ascético* (1754), *Directorio místico* (1754); obras muy extensas y recomendables, pero tocadas de no pocos errores de su época decadente.

JUAN NICOLÁS GROU (1731-1803), *Caracteres de la verdadera devoción* (1778), *Máximas espirituales* (1789), *Meditaciones sobre el amor de Dios* (1796), *Manual de las almas interiores* (1803), *El interior de Jesús y María* (1815). Es uno de los autores más sólidos y seguros de la escuela. Hay varias ediciones en español de sus obras.

BENITO VALUY († 1869), *Directorio del sacerdote* (1854), *Las virtudes del religioso* (ed. Barcelona 1931).

ENRIQUE RAMIÈRE († 1884), *El apostolado de la oración* (1860), *El Corazón de Jesús y la divinización del cristiano* (1891; ed. Bilbao 1936).

JOSÉ MACH († 1885), *Norma de vida cristiana* (1853), *Tesoro del sacerdote* (1861).

AUGUSTO POULAIN († 1918), *Des gráces d'oraison* (1901), obra muy útil y celebrada (11 ed., París 1931), pero recoge únicamente el aspecto *psicológico* de la mística, omitiendo totalmente el teológico.

RENATO DE MAUMIGNY († 1918), *La práctica de la oración mental* (1905; Ediciones Fax, Madrid 1943), en la que considera a la mística como algo anormal y extraordinario.

MAURICIO MESCHLER (1850-1912), *Vida de Nuestro Señor* (1890), *El don de Pentecostés* (1887), *La vida espiritual* (ed. Herder, 1911), *Ascética y Mística.*

CARLOS DE SMEDT, *Notre vie surnaturelle* (1913).

JERÓNIMO SEISDEDOS († 1923), *Principios fundamentales de la mística* (5 volúmenes, 1913-1919); hizo un resumen el P. TARRAGÓ, *Breve antología sobre la contemplación* (Bilbao 1926).

MAURICIO DE LA TAILLE, *L'oraison contemplative* (1921).

L. PEETERS (1868-1937), *Vers l'union divine* (2.ª ed., Lovaina 1931).

LEONCIO DE GRANDMAISON († 1926), *Écrits spirituels* (3 vols., París 1933-34), *La religion personnelle* (París 1927).

GERMÁN FOCH († 1929), *La vie intérieure* (1924), *Paix et joie* (1924), *L'amour de la croix* (1925), *La vie cachée*, etc.

RAÚL PLUS, *Dios en nosotros, Cristo en nosotros, Cristo en nuestros prójimos, Vivir con Dios, La dirección espiritual, La fidelidad a la gracia*, etc., etc. Autor muy estimado y de estilo moderno y popular (Ediciones Españolas, Barcelona).

J. MARECHAL († 1941), *Études sur la psychologie des mystiques* (I, 1924; II, 1937).

PABLO DE JAEGHER, *La vida de identificación con Jesucristo* (6.ª ed. española, Salamanca 1949).

JOSÉ DE GUIBERT (1877-1942), *Études de théologie mystique* (1930), *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (ed. Roma 1939), *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* (Roma 1931), *Lecciones de Teología espiritual* (Madrid 1953).

Los PP. de la Compañía—con la colaboración de otros muchos religiosos, sacerdotes y seglares—están publicando desde hace años un notabilísimo *Dictionnaire de Spiritualité* (Beauchesne, París), que constituirá un precioso e indispensable instrumento de trabajo.

G) Escuela salesiana

20. Propiamente, no constituye escuela aparte, siendo subsidiaria de varias escuelas afines, sobre todo de la francesa del siglo XVII. Pero agrupamos bajo este nombre a los principales autores que reconocen por jefe a San Francisco de Sales y siguen las huellas de su dulce y encantadora espiritualidad.

SAN FRANCISCO DE SALES (1567-1622) es uno de los autores que más hondamente han influido en la espiritualidad posterior a través de su *Introducción a la vida devota* (1609), de sus *Cartas* y *Pláticas espirituales (Entretiens)*, y, sobre todo, de su magnífico *Tratado del amor de Dios* (1616). Véanse *Oeuvres complètes* (Annecy 1892ss) y la edición española de la BAC (n.109 y 127).

PEDRO CAMUS (obispo de Belley, † 1652), gran amigo del Santo, escribió *El espíritu de San Francisco de Sales* (1641). Hay edición española moderna (Barcelona 1947).

SANTA JUANA FRANCISCA F. DE CHANTAL (1572-1641) fundó con San Francisco de Sales las Religiosas de la Visitación *(Oeuvres*, con la «Vida», 8 vols., París 1874-80).

SANTA MARGARITA MARÍA DE ALACOQUE (1647-1690), confidente del Corazón de Jesús: *Autobiografía* y otros escritos *(Oeuvres*, 3 vols., París 1915).

SAN JUAN BOSCO (1815-1888), por su espíritu netamente salesiano y su gran número de *opúsculos religiosos*, merece ocupar un lugar destacado en esta escuela.

JOSÉ TISSOT († 1894), *La vida interior simplificada*, preciosa obra escrita por un cartujo (varias ediciones españolas), *El arte de utilizar nuestras faltas según San Francisco de Sales* (1878).

ENRIQUE CHAUMONT († 1896), *Directions spirituelles de Saint François de Sales* (varios volúmenes sobre la oración, la humildad, la vocación religiosa...), *Monseigneur du Segur, directeur des âmes* (2 vols., 1884).

F. VINCENT, *Saint François de Sales, directeur d'âmes* (1923).

H) Escuela francesa del siglo XVII

21. Espiritualidad riquísima, fundada en el dogma de nuestra incorporación a Cristo, Verbo encarnado, por el sacramento del bautismo. Templos del Espíritu Santo por la gracia bautismal, debemos, en unión con el Verbo encarnado, glorificar a Dios, que vive en nosotros, y copiar las virtudes interiores de Jesús, destruyendo por completo al hombre viejo: «Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Iesu» (Phil 2,5); «... expoliantes vos veterem hominem... et induentes novum» (Col 3,9-10).

CARDENAL PEDRO DE BÉRULLE (1575-1629) es el fundador de la escuela y de la Congregación del Oratorio en Francia. Su obra principal es su *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (1623), pero tiene también el *Traité de l'abnégation* y otros muchos opúsculos y cartas *(Oeuvres complètes*, reed. Migne 1856).

CARLOS DE CONDREN (1588-1641), *L'idée du sacerdoce et du sacrifice* (1643; reed. 1857).

FRANCISCO BOURGOING (1588-1662), *Vérités et excellence de J.C. disposées en méditations* (reed. 1892).

SAN VICENTE DE PAÚL (1576-1660), fundador de la Congregación de la Misión y de las Hijas de la Caridad, es afín por sus doctrinas a la escuela francesa. Véase *Biografía y escritos*, ed. BAC, n.63.

JUAN JACOBO OLIER (1608-1657), fundador de la Compañía de San Sulpicio y uno de los mejores expositores de la espiritualidad de la escuela francesa en su *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* (1656), *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* (1647), *Traité de SS. Ordres* (1676), para preparar al seminarista a ser el *religioso de Dios* por su transformación en Jesús, Sumo Sacerdote, Sacrificador y Víctima; *Journée chrétienne*, para santificar el día en unión con Jesús; *Lettres*, etc. *(Oeuvres*, ed. Migne 1856).

LUIS BAIL († 1669), sacerdote secular, *La théologie affective de S. Thomas*, obra muy notable en 4 vols. (París 1654); varias veces reimpresa.

LUIS TRONSON (1622-1700), *Forma cleri, Examens particuliers, Traité de l'obéissance et de l'humilité, Manuel du Séminariste (Oeuvres*, ed. Migne 1857).

SAN JUAN EÚDES (1601-1680), fundador de la Congregación de Jesús y de María *(Euditas)*, es incansable promotor de la devoción a los Sagrados Corazones. Sus principales obras son: *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes* (1637), *Le contrat de l'homme avec Dieu par le saint baptême, Le Coeur admirable de la Mère de Dieu* (1681), *Mémorial de la vie ecclésiastique*, etc. *(Oeuvres*, 12 vols., Vannes 1905ss).

SAN LUIS MARÍA GRIGNION DE MONTFORT (1673-1716), fundador de la Compañía de María, destaca en sus obras principalmente el aspecto mariano de la escuela *(Obras*, ed. BAC, n.111).

SAN JUAN BAUTISTA DE LA SALLE (1651-1719), fundador de los Hermanos de las Escuelas Cristianas: *Explication de la méthode d'oraison* (1739), *Méditations pour le temps de la rétraite* (c.1725), *Méditations pour tous les dimanches et fêtes*, etc.

J. A. EMERY (1732-1811), *L'Esprit de Ste. Thérèse* (1775).

A. J. M. HAMON (1795-1874), *Méditations à l'usage du clergé et des fidèles* (1872).

V. P. LIBERMANN (1803-1852), *Instructions sur la vie spirituelle, sur l'oraison, L'oraison affective (Écrits spirituels*, 1891), *Lettres spirituelles* (3 vols., 1874).

H. J. ICARD († 1893), *Doctrine de M. Olier* (1889), *Traditions de la Compagnie de Saint Sulpice pour la direction des Grands Séminaires* (1886).

MONSEÑOR GAY (1816-1892), *Vida y virtudes cristianas, Elevaciones sobre la vida y doctrina de Nuestro Señor Jesucristo, Cartas de dirección*, etc. (numerosas ediciones).

G. LETOURNEAU († 1926), *La méthode d'oraison mentale du Séminaire de S. Sulpice* (1903).

JERÓNIMO RIBET (1873-1909), *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines* (4 vols., París 1871-83), *L'ascétique chrétienne* (París 1887), *Les vertus et les dons dans la vie chrétienne* (Lecoffre 1901).

CARLOS SAUVÉ († 1925), muy recomendable por sus magníficas «Elevaciones dogmáticas» sobre *Dios íntimo, Jesús íntimo*, el *Corazón de Jesús*, el *Sacerdote íntimo*, el *Cristiano íntimo*, etc., y su preciosa obrita *États Mystiques* (hay ediciones españolas, Barcelona, Librería Religiosa).

L. GARRIGUET, *La Virgen María* (1916), *El Sagrado Corazón de Jesús* (1920).

P. E. LAMBALLE († 1914), eudita, escribió *La contemplación, o Principios*

de teología mística, obra muy notable y atinada (Tequi, París 1912; Buenos Aires 1944).

P. LHOUMEAU, *La vie spirituelle à l'école de Saint Louis-Marie Grignion de Montfort* (Bruges 1954).

A. TANQUEREY (1854-1932), *Compendio de Teología ascética y mística* (1923-24), traducción española de García Hughes (Desclée).

I) Escuela ligoriana

22. No existe tal escuela con caracteres específicos propios. Pero agrupamos bajo este título a San Alfonso y sus principales discípulos. Insisten ante todo en el amor de Dios, en la oración y en la mortificación.

SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO (1696-1787), además de gran moralista, es autor de numerosas y excelentes obras ascéticas: *Visitas al Santísimo Sacramento* (1745), *Las glorias de María* (1750), *Del gran medio de la oración* (1759), *La verdadera esposa de Jesucristo* (1760), *Práctica del amor a Jesucristo* (1768), etc. (ed. BAC, n.78 y 113).

JENARO SARNELLI (1702-1744), *Il mondo santificato, Discrezione degli spiriti, Lettere spirituali*, etc. (*Obras*, Nápoles 1877).

AQUILES DESURMONT († 1898), *La charité sacerdotale, Le Credo et la Providence, La vie vraiment chrétienne (Oeuvres complètes*, 12 vols., París 1906ss).

J. SCHRIJVERS (1876-1945), *Los principios de la vida espiritual* (París 1913; ed. española, Madrid 1947), *El don de sí, El amigo divino, La buena voluntad, Los que confían, Mensaje de Jesús al sacerdote, Mi madre*, etc. (Hay ediciones españolas.)

P. DOSDA, *L'union avec Dieu, ses commencements, ses progrès, sa perfection* (París 1925).

F. BOUCHAGE, *Pratique des vertus, Introduction à la vie sacerdotale, Catéchisme ascétique et pastoral des jeunes clercs* (Beauchesne, París 1916).

J) Autores independientes

23. Continuamos bajo este epígrafe la lista de los autores del clero secular o de aquellos otros que por sus ideas independientes no pueden ser encuadrados en una determinada escuela de espiritualidad.

BEATO JUAN DE AVILA (1499?-1569) es uno de los mayores místicos españoles, por el que Santa Teresa sentía verdadera admiración. Ejerció gran influencia con su enseñanza oral y a través de sus hermosas obras *Audi filia, Libro del Santísimo Sacramento, Del Espíritu Santo, De la Virgen María*, etc., y de sus maravillosas *Cartas* (véanse *Obras completas*, ed. BAC, n.89.103).

SAN ANTONIO MARÍA ZACARÍAS (1502-1539), fundador de los barnabitas. Se le atribuía la obra *Detti notabili* (ed. 1583), que la crítica ha restituido al dominico Bautista de Crema. Pero conocemos su espíritu y doctrina a través de la obra *Le lettere e lo spirito di S. A. M. Z.* (ed. Roma 1909).

SERAFÍN DE FERMO († 1540), canónigo regular, *Opere spirituali* (Venetiis 1541).

SAN FELIPE NERI (1515-1595), fundador del Oratorio, *Lettere, rime e detti memorabili* (ed. Florencia 1922). Cf. *L'esprit de S. Phil. de N. et son école ascétique* por L. B. (París 1900).

LORENZO ESCUPOLI († 1610) escribió el famoso *Combate espiritual*, muy estimado por San Francisco de Sales (numerosas ediciones).

BEATO JUAN BAUTISTA DE LA CONCEPCIÓN († 1613), reformador de la Orden de Trinitarios descalzos: *Obras* (4 vols., Roma 1830).

SAN MIGUEL DE LOS SANTOS († 1625), trinitario, escribió su *Breve tratado de la tranquilidad del alma* (reed. 1915).

RAFAEL DE SAN JUAN, trinitario, *Camino real de la perfección cristiana* (1691).

VENERABLE MARÍA DE LA ENCARNACIÓN (1599-1672), ursulina, *Lettres* (2 vols., 1681). Nueva ed. crítica por D. Jamet: t.1-2, *Écrits spirituels* (París 1929-30); t.3, *Correspondance* (París 1935). Del mismo: *Le témoignage de Marie de l'Incarn.* (París 1932).

VICENTE CALATAYUD († 1771), oratoriano, *Divus Thomas... priscorum et recentiorum errorum... tenebras... mysticam theologiam obscurare molientes, angelice dissipans* (6 vols., Valencia 1744); obra de estilo recargado y barroco contra el quietismo.

JACOBO BENIGNO BOSSUET (1627-1704), obispo de Meaux, *Elévations sur les mystères, Méditations sur l'Évangile, Traité sur la concupiscence, Instruction sur les états d'oraison* (1617). Disputó con Fénelon sobre el «puro amor», y la Iglesia dio la razón a Bossuet.

FRANCISCO DE SALIGNAC DE LA MOTHE FÉNELON (1651-1715), arzobispo de Cambrai, *Explication des maximes de Saints sur la vie intérieur* (1697), *Sentiments de piété, Avis, Lettres spirituelles (Obras*, ed. 1823). En su controversia con el obispo de Meaux salió derrotado, sometiéndose humildemente al dictamen de la Iglesia. Su libro *Explication des maximes de Saints* fue puesto en el *Indice*.

PRÓSPERO LAMBERTINI (1675-1758), antes de su exaltación al supremo pontificado (BENEDICTO XIV de 1740 a 1758), escribió su celebrada obra *De servorum Dei beatificatione et canonizatione* (1734), en la que—en cuestiones de ascética y mística—reproduce con frecuencia la doctrina de Brancati de Laurea, *De oratione christiana* (1685). Huelga decir que no habla en ella como papa—no lo era todavía—, sino como simple autor particular.

SAN PABLO DE LA CRUZ (1694-1775), fundador de los pasionistas, *Lettere* (4 vols., ed. Roma 1924); cf. *Florilegio spirituale* (2 vols., 1914-16).

P. SERAFÍN († 1879), pasionista, *Principes de Théologie mystique* (1873), *Promptuarium super Passione Christi Domini*.

JOSÉ GOERRES († 1848), *Christliche Mystik* (4 vols., 1836-48).

ANTONIO ROSMINI (1797-1855), *Massime di perfezione* (1830), *Storia dell'amore* (1834), *Epistolario ascetico* (5 vols., 1911-13), *Manuale dell'esercitatore* (1840).

SAN JOSÉ CAFASSO (1811-1860), *Meditazioni, Istruzioni per Esercizi spirituali al clero* (2 vols., 1892-93).

FEDERICO GUILLERMO FÁBER (1814-1892), *Todo por Jesús, Belén, El Santísimo Sacramento, La preciosa sangre, Al pie de la cruz, El Creador y la criatura, Progreso del alma*, etc. Es uno de los autores más leídos del siglo pasado (numerosas ediciones).

BEATO JULIÁN EYMARD (1811-1868), fundador de la Congregación del Santísimo Sacramento, *Le très Saint Sacrement* (4 vols., 1872-78).

SAN ANTONIO MARÍA CLARET (1807-1870), fundador de los Misioneros Hijos del Corazón de María, *La escala de Jacob, Avisos, Reglas de espíritu*, etcétera, y muchos *opúsculos* religiosos.

ANTONIO CHEVRIER († 1879), *Le prêtre selon l'Évangile* (1922).

P. GIRAUD († 1885), de los misioneros de La Salette, *De l'union à J.C. dans sa vie de victime* (París 1870), *De l'esprit et de la vie de sacrifice dans l'état religieux* (1873), *Prêtre et Hostie* (1883).

F. DUPANLOUP († 1878), *Journal intime* (ed. París 1902).

JUAN H. CARDENAL NEWMAN (1801-1890), además de sus preciosos *Sermones*, tiene la *Apología* (1864), *Meditations and devotions* (1895) y otros escritos espirituales.

ENRIQUE CARDENAL MANNING († 1892), *El sacerdocio eterno* (ed. Barcelona 1889), *La misión interna del Espíritu Santo, Las glorias del Sagrado Corazón, El pecado y sus consecuencias*, etc.

JOSÉ SCHEEBEN († 1888), *Las maravillas de la divina gracia* (Buenos Aires 1945), inspirada en el P. Nieremberg; *Los misterios del Cristianismo* (Barcelona 1950).

JAIME CARDENAL GIBBONS (1834-1921), *El embajador de Cristo* (1896), *Nuestra herencia cristiana* (1889; ed. Barcelona 1933).

MAURICIO D'HULST († 1896), *Retraites sacerdotales, Conférences* (1891ss), *Lettres de direction* (1905).

MONSEÑOR LEJEUNE, *Manuel de théologie mystique* (1897), *Introduction à la vie mystique* (1899), *Hacia el fervor*, etc.

SANTA GEMA GALGANI († 1903), *Cartas y éxtasis* (numerosas ediciones).

A. DEVINE, pasionista, *A manual of ascetical theology* (Londres 1902) y *A manual of mystical theology* (1903).

L. BEAUDENOM (1840-1916), canónigo, *Práctica progresiva de la confesión y de la dirección, Las fuentes de la piedad, Formación en la humildad, Formación religiosa y moral de la joven cristiana, Meditaciones afectivas sobre el Evangelio* (ed. española, Subirana, Barcelona).

CARLOS DE FOUCAULD (1858-1916), *Écrits spirituels* (París 1923).

CARDENAL MERCIER (1851-1926), *A mis seminaristas* (1908), *Retiro pastoral* (1910), *La vida interior, llamamiento a las almas sacerdotales* (1918).

ALBERTO FARGES († 1926), *Les phénomènes mystiques* (1920), *Les voies ordinaires de la vie spirituelle* (1925).

J. GUIBERT (1857-1913), *Retraite spirituelle* (1909) y varios opúsculos traducidos al castellano: *El carácter, La piedad, La pureza*, etc.

MONSEÑOR WAFFELAERT († 1932), obispo de Brujas, es el continuador de la escuela mística flamenca (Ruysbroeck) a través de sus *Méditations théologiques* (2 vols., 1910), *L'union de l'âme aimante avec Dieu* (1916), *La colombe spirituelle* (1919), etc.

ELISABETH LESEUR (1866-1914), *La vida espiritual, Diario y pensamientos de cada día, Cartas sobre el sufrimiento* (Ed. Españolas, Barcelona, Poliglota).

SOR ANGELES SORAZU (1873-1921), *La vida espiritual* (Valladolid 1924), *Opúsculos marianos* (ibid., 1929), *Autobiografía* (ibid., 1929).

FRANCISCO NAVAL, C.M.F. († 1930), *Curso de Teología ascética y mística* (1914; 8.ª ed. 1955).

EULOGIO NEBREDA, C.M.F., *De oratione* (Bilbao 1922).

ROBERTO DE LANGEAC, *Conseils à les âmes d'oraison* (París, Lethielleux, 1929), excelente obra.

AUGUSTO SAUDREAU († 1946) es uno de los autores más recomendables y que mayor influencia ha ejercido en nuestros tiempos: *Los grados de la vida espiritual* (ed. Barcelona 1929), *El ideal del alma ferviente* (Barcelona 1926), *L'état mystique* (Angers 1921), *La vie d'union à Dieu* (Angers 1921), *La piété à travers les âges* (1927), *La voie qui mène à Dieu, Manuel de spiritualité* (1920), *Les divines paroles* (2 vols., 1936), reedición aumentada de la obra del dominico P. Saudreau.

MARTÍN GRABMANN (1875-1949), *Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik* (München 1922).

L. PAULOT, *L'esprit de sagesse* (París 1927).

JACQUES MARITAIN, *Los grados del saber* (ed. española, Desclée); *De la vie d'oraison* (París 1933).

... haec et alia asceticae mysticaeque theologiae capita si quis pernosse volet, is Angelicum in primis Doctorem adeat oportebit.

«... si alguno quisiere conocer a fondo estos y otros puntos fundamentales de la teología ascética y mística, es preciso que acuda, ante todo, al Angélico Doctor».

(S. S. Pío XI en su encíclica *Studiorum Ducem*, del 29 de junio de 1923: AAS 15 [1923] p.320.)

I. Nociones previas de terminología

24. ARINTERO, O.P., *Cuestiones místicas* (3.ª ed.) p.16-108; RAMÍREZ, O.P., *De hominis beatitudine* (Salmanticae 1942) t.1 p.3-89; GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Las tres edades de la vida interior* (Buenos Aires 1944) p.1-26; *Perfection chrétienne et contemplation* (7.ª ed.) p.1-45; MENESSIER, S.I., *Notes de théologie spirituelle:* «Vie Spir.» (1935, juillet, sup.56-64); DE GUIBERT, S.I., *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (Romae 1939) p.1-38; VALENSIN, S.I., *L'objet propre de la théologie spirituelle:* «Nouv. Rev. Théol.» (1927) p.161-91; REGAMEY, *Réflexions sur la théologie spirituelle:* «Vie Spir.» (1938) t.58 sup.21-32; 151-66; TANQUEREY, *Teología ascética y mística* (ed. española) p.2-34; SCHRIJVERS, C.SS.R., *Principios de la vida espiritual* (ed. española, 1947) p.61-74; H. HEERINCKX, O.F.M., *Introductio in Theologiam spiritualem Asceticam et Misticam* (Romae 1931).

25. En el estudio de cualquier ciencia, se impone, ante todo, fijar con exactitud y precisión el sentido de los términos fundamentales que se emplean en ella. Con frecuencia, las disputas y controversias entre los autores provienen de no haberse puesto previamente de acuerdo sobre la simple significación de las palabras [1].

1) La expresión VIDA ESPIRITUAL puede tomarse en tres sentidos:

a) Como opuesta a vida *material*, y así hablamos de la actividad espiritual del hombre que piensa, razona y ama en el orden puramente natural (sentido lato).

b) Para significar la *vida sobrenatural*, como distinta de la vida puramente *natural*. En este sentido tiene *vida espiritual* toda alma en estado de gracia santificante (sentido estricto).

c) Para expresar la *vida sobrenatural vivida de una manera más plena e intensa*. Y así hablamos de *espiritualidad, varón espiritual*, etc., para significar la ciencia que trata de las cosas relativas a la espiritualidad cristiana, o el hombre que se dedica a vivirla de intento o como profesionalmente (sentido estrictísimo). Nosotros la usamos siempre en este último sentido.

2) Entendemos por PERFECCIÓN CRISTIANA la vida sobrenatural de la gracia cuando ha alcanzado, mediante sus principios operativos, un *desarrollo eminente* con relación al grado inicial recibido en el bautismo o en la justificación del pecador. Ya precisaremos más en su lugar correspondiente.

3) Consideramos como ORDINARIO Y NORMAL en el desarrollo de la gracia todo aquello que entra en sus exigencias intrínsecas, por muy elevadas y raras que sean *de hecho* sus últimas manifestaciones; y por extraordinario y anormal, todo aquello que, aunque conveniente a veces para la santificación

[1] Cf. BALMES, *El Criterio* XIV,5.

del alma o la edificación de los demás, no cae, sin embargo, dentro de las exigencias intrínsecas de la gracia. Al primer capítulo pertenecen todas las gracias *formalmente santificadoras* del alma que las recibe; el segundo está formado, casi exclusivamente, por las gracias *gratis dadas* (visiones, revelaciones, milagros, profecías, etc.), que no se ordenan directamente a la santificación del individuo, sino a la utilidad de los demás [2].

4) Lo SOBRENATURAL puede serlo de dos modos:

a) *Substancialmente (quoad substantiam)*, o sea, lo que es de suyo *intrínseca y entitativamente sobrenatural*, de tal manera que excede no sólo la *causalidad* de todas las fuerzas eficientes creadas, sino la misma *esencia* y las *exigencias* naturales de toda naturaleza creada o creable (la gracia, las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo, el *lumen gloriae)*; y

b) *En cuanto al modo (quoad modum)*, o sea, todo aquello que, siendo *intrínseca y entitativamente natural*, se ha producido, sin embargo, de un *modo sobrenatural*. Tal es el caso del milagro (v.gr., en la resurrección de un muerto se le devuelve de un modo sobrenatural, milagroso, su vida puramente natural). Hay un abismo entre ambas formas; lo sobrenatural *quoad substantiam*, aunque menos espectacular, vale infinitamente más que lo sobrenatural *quoad modum* [3].

Pero es preciso tener en cuenta que, a veces, una operación sobrenatural *quoad modum* puede recaer sobre un acto ya sobrenatural *quoad substantiam*. Tal es el caso de los dones del Espíritu Santo, que imprimen su *modalidad divina* al acto de las virtudes infusas, que ya es, de suyo, sobrenatural *quoad substantiam*.

5) Las VIRTUDES ADQUIRIDAS son intrínseca y entitativamente *naturales (quoad substantiam et quoad modum)*. Las INFUSAS son intrínseca y entitativamente sobrenaturales *(quoad substantiam)*; pero, desligadas de la influencia de los dones del Espíritu Santo, o sea, manejadas y actuadas por el hombre, producen su acto al *modo humano* connatural al hombre. Los DONES DEL ESPÍRITU SANTO son sobrenaturales en los dos sentidos *(quoad substantiam et quoad modum)* [4]. Volveremos ampliamente sobre esto.

6) La ORACIÓN se llama *vocal* cuando se realiza principalmente con la palabra, como manifestación del espíritu interior [5]; y *mental*, si se realiza únicamente con los actos interiores del entendimiento y de la voluntad. Esta última será *discursiva*

[2] Cf. I-II,111,1.
[3] Cf. I-II,111,5.
[4] Cf. I-II,63 et 68.
[5] Cf. II-II,83,12-13.

o de *meditación* cuando proceda por vía de discurso o raciocinio connatural al hombre, y será *intuitiva* o de *contemplación* cuando proceda por simple intuición de la verdad, a la manera del conocimiento angélico [6]. Esta última es producida por los dones del Espíritu Santo, actuando en el alma con su modalidad divina o sobrehumana.

7) Entendemos por VIDA ASCÉTICA aquella etapa de la vida sobrenatural en la que el desarrollo de la gracia se va realizando por el ejercicio de las virtudes infusas al *modo humano* o discursivo; y por VIDA MÍSTICA, aquella otra en la que ese desarrollo se realiza, predominantemente, por la influencia de los dones del Espíritu Santo, que imprimen a las virtudes infusas el *modo divino o sobrehumano* [7].

Otras cuestiones de terminología se irán examinando en sus lugares correspondientes.

2. Naturaleza de la teología de la perfección cristiana

a) El nombre

26. No hay uniformidad de criterio entre los autores para designar con un nombre común la ciencia de la perfección cristiana. Unos hablan de *vida interior* [8]; otros, de *vida espiritual* [9], o *vida sobrenatural* [10]; otros, de *teología espiritual* [11], o *teología espiritual ascética y mística* [12]; otros, de *ascética y mística* [13] o *teología ascética y mística* [14]; otros, finalmente, de *perfección y contemplación* [15].

Todas estas denominaciones tienen sus ventajas y sus inconvenientes. Como quiera que sea, y a falta de un título definitivamente consagrado por el uso, nosotros preferimos adoptar el de *Teología de la perfección cristiana*. Nos parece que tiene la ventaja de recoger explícitamente tres cosas fundamentales que no aparecen con tanta claridad en otras denominaciones:

1.ª Que estamos en presencia de una verdadera *ciencia teológica*, o sea, de una parte de la teología *una*.

2.ª Que su *objeto* y *finalidad* propia es exponer la doctrina de la perfección cristiana en toda su amplitud y extensión. Porque, aunque nuestra ciencia trate también de los *medios*

[6] Cf. II-II,180.
[7] Cf. ARINTERO, *Cuestiones místicas* 6.ª a.1 p.635 (3.ª ed.).
[8] Así Meynard, Mercier y Tissot.
[9] Le Gaudier, Schrijvers.
[10] Ch. de Smedt.
[11] Heerinckx.
[12] De Guibert.
[13] Crisógono de Jesús.
[14] Naval, Tanquerey.
[15] Garrigou-Lagrange.

para alcanzar la perfección, es cosa sabida y elemental que los medios se especifican por el fin.

3.ª Nada se prejuzga de antemano sobre las tan discutidas relaciones entre la ascética y la mística, la necesidad de la contemplación infusa para la perfección cristiana, la unidad o dualidad de vías, etc., etc.

Nos parece que estas ventajas justifican plenamente la denominación adoptada y la hacen preferible a todas las demás.

b) Relaciones con las otras ramas de la teología

27. Precisemos ahora las relaciones de ésta con las otras ramas de la teología, o sea, con la *dogmática*, la *moral* y la *pastoral*.

1. TEOLOGÍA DOGMÁTICA.—Siendo la teología esencialmente una, como enseña Santo Tomás [16], por la identidad de su objeto formal en todas sus partes, es forzoso que todas ellas estén íntimamente relacionadas entre sí. Por eso, nada tiene de extraño que la teología de la perfección sea subsidiaria, en una buena parte, de la teología dogmática. Toma de ésta los grandes principios de la vida íntima de Dios, que ha de ser participada por el hombre mediante la gracia y la visión beatífica; la doctrina de la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma justificada; de la reparación por Cristo redentor de la naturaleza humana caída por el pecado de origen; de la gracia capital de Cristo; de la eficacia santificadora de los sacramentos, y otras semejantes, que son como las piedras angulares del dogma católico. Tenía razón el cardenal Manning cuando decía que el dogma es la fuente de la verdadera espiritualidad cristiana.

2. TEOLOGÍA MORAL.—Pero más íntimas son todavía sus relaciones con la teología moral. Como advierte un gran teólogo de nuestros días [17], es evidente que la teología moral y la teología ascética y mística—nuestra *Teología de la perfección cristiana*—tienen el mismísimo objeto formal primario. Porque el acto moral por esencia, que es el acto de caridad hacia Dios, es también el objeto primario de la teología ascética y mística. Sólo hay una diferencia *modal* y *accidental*, en cuanto que la teología moral considera ese acto de caridad en todo su desarrollo, o sea, como incipiente, proficiente y perfecta; si bien la moral *casuística* se fija principalmente en la caridad *incipiente*, que trata de lo lícito e ilícito, o sea, de lo compatible o no com-

[16] Cf. I,1,3.
[17] Cf. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.1 n.85.

patible con esa caridad inicial; y la *ascética* insista, sobre todo, en la caridad *proficiente*, acompañada del ejercicio de las demás virtudes infusas; y la *mística* trate principalmente de la caridad *perfecta* bajo la influencia predominante de los dones del Espíritu Santo. Sin embargo, no hay entre todas estas partes departamentos irreducibles o estancos: es cuestión de mero predominio de determinadas actividades comunes a todas ellas. Ya Santo Tomás advertía que, aunque los activos se distinguían de los contemplativos, estos últimos son también activos en parte, y los activos son contemplativos a veces [18].

«Yerran, pues, los que entre la teología moral y la ascética y mística *como ciencias* quieren establecer una diferencia esencial por parte de su objeto primario, como erraría el que distinguiera específicamente la Psicología de la infancia, adolescencia y virilidad de un mismo hombre» [19].

3. Teología pastoral.—Es aquella parte de la teología que enseña a los ministros de la Iglesia, a base de los principios revelados, de qué manera se han de conducir en la cura de las almas que Dios les ha confiado. Es ciencia eminentemente *práctica*, y se relaciona íntimamente con nuestra *Teología de la perfección* en cuanto que uno de los principales deberes del pastor de almas es llevarlas—al menos a las más fervientes—hasta la cumbre de la perfección. Difieren, sin embargo, en que esta misión de perfeccionar a las almas constituye uno de los objetos *parciales* de la teología pastoral, mientras que la teología de la perfección lo tiene como objeto propio y exclusivo.

Señalados los puntos de contacto y las diferencias principales de nuestra *Teología de la perfección* con las demás ramas de la teología, precisemos ahora el campo a que se extiende su estudio; o sea, dónde debe comenzar y terminar.

c) Extensión o campo de la «Teología de la perfección»

28. A primera vista, e interpretando en un sentido demasiado restrictivo el nombre mismo de *Teología de la perfección*, parece que debiera limitarse al estudio de las cuestiones que giran en torno a la perfección misma o a las que la preparan inmediatamente. Pero sería un gran error pensarlo así. Intimamente relacionada como está con la dogmática y la moral, ha de abarcar forzosamente—si queremos tener una visión certera y exacta de las cosas—un campo mucho más amplio que el

[18] He aquí sus propias palabras: «Activi a contemplativis distinguuntur, quanvis et contemplativi *aliquid* agunt et activi *aliquid* contemplentur *aliquando*» (S. Thom., *In IV Sententiarum* d.21, 1,2).

[19] Ramírez, ibid.

que a primera vista parece exigir su objeto propio, formal y especificativo.

Para justificar esta amplitud del panorama que ha de abarcar nuestra *Teología de la perfección*, permítasenos recoger aquí una página de un gran teólogo de nuestros días. Escuchemos al P. Garrigou-Lagrange:

«Teología significa ciencia de Dios; y hay que distinguir la teología natural o *teodicea*, que conoce a Dios a la sola luz de la razón, y la *teología sobrenatural*, que procede de la revelación divina, examina su contenido y deduce las consecuencias de las verdades de la fe.

Esta teología sobrenatural se llama *dogmática* en cuanto se ocupa de los misterios revelados, principalmente de la Santísima Trinidad, la encarnación, la redención, la Eucaristía y los otros sacramentos, la vida futura. Se llama *moral* en cuanto trata de los actos humanos, de los preceptos y consejos revelados, de la gracia, de las virtudes cristianas, teologales y morales, y de los dones del Espíritu Santo, que son otros tantos principios de acción ordenados al fin sobrenatural que la revelación nos da a conocer.

Con frecuencia, entre los modernos, la teología moral, demasiado separada de la dogmática—a la cual ha abandonado los grandes tratados de la gracia, de las virtudes infusas y de los dones—, ha quedado como mutilada y desgraciadamente reducida a la *casuística*, que es la menos alta de sus aplicaciones; de esta forma ha venido a ser en muchas obras más bien la ciencia de los pecados a evitar que la de las virtudes a practicar y desarrollar bajo la acción constante de Dios en nosotros. Ha perdido así mucho de su elevación y queda manifiestamente insuficiente para la dirección de las almas que aspiren a la unión íntima con Dios.

Por el contrario, tal como se expone en la *Suma Teológica* de Santo Tomás, la teología moral conserva toda su grandeza y toda su eficacia para la dirección de las almas llamadas a la más alta perfección. Santo Tomás, en efecto, no considera la dogmática y la moral como dos ciencias distintas; la doctrina sagrada, para él, es absolutamente *una*, eminentemente especulativa y práctica, como la ciencia misma de Dios, de la que se deriva [20]. Por eso, en la parte moral de su *Suma*, trata largamente no sólo de los actos humanos, de los preceptos y los consejos, sino también de la gracia habitual y actual, de las virtudes infusas en general y en particular, de los dones del Espíritu Santo, de sus frutos y bienaventuranzas, de la vida activa y contemplativa, de los grados de la contemplación, de las gracias gratis dadas, como el don de milagros, el de lenguas y de profecía; del éxtasis, como también de la vida religiosa y sus diversas formas.

La teología moral así concebida contiene manifiestamente los principios necesarios para conducir las almas a la más alta santidad. Y la teología ascética y mística no es otra cosa que la aplicación de esta gran teología moral a la dirección de las almas hacia una unión cada vez más íntima con Dios. Supone todo lo que enseña la doctrina sagrada sobre la naturaleza y las propiedades de las virtudes cristianas y los dones del Espíritu Santo y *estudia las leyes y las condiciones de su progreso en vistas a la perfección*.

Para enseñar la práctica de las más altas virtudes, la perfecta docilidad al Espíritu Santo y conducir a la vida de unión con Dios, hace converger todas las luces de la teología dogmática y moral, de las cuales es ella la aplicación más elevada y su coronamiento.

De esta forma se completa y acaba el ciclo formado por las diferentes

[20] I,1,2-8.

partes de la teología, en la que aparece cada vez más su perfecta *unidad*. La ciencia sagrada procede de la revelación, contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición, conservada y explicada por el Magisterio de la Iglesia; ordena todas las verdades reveladas y sus consecuencias en un cuerpo doctrinal único, en el que los preceptos y consejos aparecen fundados sobre el misterio sobrenatural de la vida divina, del que la gracia es una participación. Finalmente, demuestra cómo, por la práctica de las virtudes y la docilidad al Espíritu Santo, el alma llega no solamente a creer los misterios revelados, sino a gustarlos, a apoderarse del sentido profundo de la palabra de Dios, fuente de todo conocimiento sobrenatural; a vivir en una unión por así decirlo continua con la Santísima Trinidad que habita en nosotros. *La mística doctrinal* aparece así verdaderamente como el coronamiento último de toda la ciencia teológica adquirida y puede dirigir las almas por los caminos de la *mística experimental*. Esta última es un conocimiento amoroso y sabroso, totalmente sobrenatural, *infuso*, que sólo el Espíritu Santo, con su unción, puede darnos, y que es como el preludio de la visión beatífica.

Tal es, manifiestamente, la noción de la teología ascética y mística que se hicieron los grandes maestros de la ciencia sagrada, particularmente Santo Tomás de Aquino» [21].

Pues, si esto es así, está fuera de toda duda que el campo de la Teología de la perfección coincide, en cierto modo, con el campo de toda la teología *una*. Nada puede excluir, aunque puede y debe insistir en lo que le corresponde de una manera propísima y especialísima. En su aspecto descriptivo y experimental, debe tomar a un alma tal como puede encontrarse inicialmente—aunque sea en pecado mortal—y enseñarle el camino que conduce paso a paso hasta las cumbres de la perfección cristiana.

Así concibió la vida espiritual la gran Santa Teresa de Jesús, que empieza hablando en las primeras moradas de su genial *Castillo interior* de las «almas tulliidas... que tienen harta mala ventura y gran peligro» (c.1,8) y se extiende largamente en exponer «cuán fea cosa es un alma que está en pecado mortal» (c.2), para terminar, en las séptimas moradas, con las maravillas inefables de la unión con Dios transformativa [22].

No queremos decir con esto que nuestra TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN deba comenzar tratando de la conversión del pecador ajeno a toda práctica religiosa o que vive en la incredulidad o paganismo. Creemos, con el P. De Guibert [23], que el estudio de la conversión de ese pecador corresponde a la *psicología religiosa*, si se trata de describir sus modos, motivos y efectos; a la *teología pastoral*, si se trata de los medios con los que pudiera conseguirse, y a la *misionología*, si se trata de la conversión de un infiel o pagano. Pero, teniendo en cuenta la posibilidad del pecado, aun grave y mortal, en un alma piadosa

[21] GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection*... p.1-4.

[22] Entre los autores que opinan del mismo modo se encuentran SAUDREAU, *Los grados de la vida espiritual* (Barcelona 1929) n.1-15; MARCHETTI, *Le seuil de l'ascétique*: «Rev. Ascét. et Myst.» (1920) p.36-46; y HEERINCKX, *Introductio in theologiam spiritualem* n.6.

[23] *Theol. spirit.* n.6.

que aspira sinceramente a la perfección cristiana, creemos que un tratado completo de la vida espiritual debe abarcar el panorama íntegro de esta vida, desde sus comienzos mismos (justificación del pecador) hasta su coronamiento último en las grandes alturas de la unión con Dios.

Nosotros así lo haremos, en la tercera parte de nuestra obra, al recorrer las diversas etapas de la vida espiritual.

d) Definición de la «Teología de la perfección»

29. Después de las nociones precedentes, ya podemos intentar una definición de nuestra *Teología de la perfección*. Veamos, en primer lugar, las diversas definiciones que han propuesto los principales autores contemporáneos.

El P. GARRIGOU-LAGRANGE da la siguiente definición descriptiva:

«La teología ascética y mística no es otra cosa que la aplicación de la teología moral a la dirección de las almas hacia una unión cada vez más íntima con Dios. Supone todo lo que enseña la doctrina sagrada sobre la naturaleza y las propiedades de las virtudes cristianas y de los dones del Espíritu Santo y *estudia las leyes y las condiciones de su progreso en vistas a la perfección*» [24].

En otra parte de sus obras dice así:

«Esta parte de la teología es, sobre todo, un desarrollo del tratado del amor de Dios y del de los dones del Espíritu Santo, que tiene por fin exponer las aplicaciones que de ellos derivan y conducir las almas a la divina unión» [25].

El P. DE GUIBERT:

«Puede definirse la *teología espiritual* como la ciencia que deduce de los principios revelados en qué consiste la perfección de la vida espiritual y de qué manera el hombre viador puede tender a ella y conseguirla» [26].

TANQUEREY se limita a decir que la ciencia de que va a tratar tiene como «fin propio conducir las almas a la perfección cristiana» [27]. Pero más adelante, al señalar la diferencia entre la ascética y la mística, precisa un poco más su pensamiento, definiendo la *ascética* como «la parte de la ciencia espiritual que tiene por objeto propio la teoría y la práctica de la perfección cristiana *desde sus comienzos hasta los umbrales de la contemplación infusa*». Y la *mística* es aquella otra parte de la misma ciencia que «tiene por objeto propio la teoría y la práctica *de la vida*

[24] *Perfection*... c.1 a.1 p.3.
[25] *Las tres edades*... t.1 p.9.
[26] *Theologia spiritualis* n.9.
[27] *Teología ascética y mística* n.3 c).

contemplativa desde la primera *noche* de los sentidos y la *quietud* hasta el *matrimonio espiritual*» [28].

SCHRIJVERS afirma que «la ciencia de la vida espiritual tiene por objeto orientar toda la actividad del cristiano hacia su perfección sobrenatural» [29].

El P. NAVAL define la mística en general como «la ciencia que tiene por objeto la perfección cristiana y la dirección de las almas hacia la misma» [30].

Como se ve, todas estas definiciones coinciden en lo substancial, diferenciándose tan sólo en cuestión de matices o detalles. Recogiendo lo mejor de todas ellas y añadiendo la parte que le corresponde al elemento *experimental* proporcionado por los místicos—cuya gran importancia en nuestra ciencia es manifiesta—, nos parece que podría proponerse la siguiente definición:

Es aquella parte de la sagrada teología que, fundándose en los principios de la divina revelación y en las experiencias de los santos, estudia el organismo de la vida sobrenatural, explica las leyes de su progreso y desarrollo y describe el proceso que siguen las almas desde los comienzos de la vida cristiana hasta la cumbre de la perfección.

Expliquemos un poco los términos de la definición.

«Aquella parte de la sagrada teología...»—Con esto queda recogido lo que hemos explicado más arriba, a saber: que la teología de la perfección no se distingue de la teología *una* más que como la parte del todo. No hay entre ellas distinción *específica* y esencial, sino tan sólo *modal* y *accidental*. Esta doctrina, como veremos, es de gran importancia teórica y práctica.

«... que fundándose en los principios de la divina revelación...»—No sería teología si no fuera así. Sabido es que la teología no consiste en otra cosa que en deducir, con la razón iluminada por la fe, las virtualidades de los datos revelados. Un gran teólogo moderno pudo definirla con sólo dos palabras: *explicatio fidei* [31], es decir, el desarrollo o *despliegue* de los datos de la fe.

«... y en las experiencias de los santos...»—La teología espiritual tiene dos aspectos muy distintos entre sí, aunque perfectamente armónicos y coincidentes, bien que con profunda subordinación del uno al otro. El elemento fundamental es el dato revelado y las virtualidades en él contenidas. Esto es lo que le da solidez y categoría de verdadera ciencia teológica. Pero no es lícito prescindir del elemento o dato *experimental* proporcionado por los místicos, si no queremos construir un sistema apriorístico de espaldas a la realidad. Este elemento debe subordinarse enteramente al primero, hasta el punto de que el teólogo rechazará, sin más, cualquier dato que

[28] Ibid., n.10 y 11.
[29] *Los principios*... c.prel. a.1.
[30] *Curso de teología ascética y mística* n.1 (83 en la 8.ª ed.).
[31] Cf. P. MARÍN SOLA, O.P., *La evolución homogénea del dogma católico* p.812 (ed. BAC, n.84).

venga del campo experimental si no concuerda y se armoniza perfectamente con los datos *ciertos*[32] que proporciona la teología; pero es indudable que tiene de suyo una gran importancia y se hace del todo indispensable para abarcar en toda su extensión el panorama teórico-práctico de la *vida* sobrenatural, cuyas leyes y vicisitudes no podría explicar suficientemente el teólogo sin los datos preciosos que le proporcionan los que han acertado a vivirla.

Por eso, a nosotros nos parece incompleta y manca cualquier definición de esta parte de la teología que no recoja e incorpore ese elemento experimental, que constituye una buena parte de la *materia circa quam* de las investigaciones del teólogo.

«... estudia el organismo de la vida sobrenatural...»—Eso es lo primero que debe hacer el teólogo antes de pasar al estudio del desarrollo o crecimiento de la vida cristiana. En esta primera parte, fundamental, el teólogo debe atenerse, casi exclusivamente, a los *datos revelados*. Unicamente a base de ellos podrá establecer los cimientos inconmovibles de la vida cristiana, que no dependen del vaivén de las diversas experiencias o de los prejuicios de determinadas escuelas.

«... explica las leyes de su progreso y desarrollo...»—Señaladas ya las características del organismo sobrenatural, hay que precisar en seguida de qué manera crece y se desarrolla progresivamente hasta alcanzar la perfección. El elemento teológico, a base de los datos revelados, conserva todavía aquí su importancia preponderante y casi exclusiva sobre el dato experimental.

«... y describe el proceso que siguen las almas...»—La teología es ciencia especulativa y práctica a la vez, aunque en su conjunto tenga más de especulativa que de práctica[33]. Sin embargo, esta parte de la teología que trata de las cuestiones relativas a la vida espiritual y perfección cristiana tiene una multitud de aspectos que miran directa e inmediatamente a la práctica. No basta conocer los grandes principios de la vida sobrenatural y las leyes teóricas de su progreso y desarrollo; es preciso examinar también de qué manera se verifica esa evolución y desarrollo en la práctica y cuáles son los caminos que de hecho recorren las almas en su marcha hacia la perfección. Y, aunque es verdad que la acción de Dios sobre las almas es variadísima—y en este sentido puede decirse que cada alma tiene *su camino*—, pueden, no obstante, descubrirse, en medio de esa riquísima variación de matices, ciertos rasgos comunes, que permiten señalar, al menos en sus líneas fundamentales, las etapas que suele recorrer el desarrollo normal de la vida cristiana. Para esta parte descriptiva y experimental son absolutamente imprescindibles los datos de los místicos experimentales. El teólogo debe recogerlos amorosamente, contrastarlos con los principios teológicos y formular las leyes teórico-prácticas que el director espiritual aplicará después a cada alma en particular bajo el dictamen de la prudencia.

«... desde los comienzos de la vida cristiana hasta la cumbre de la perfección».—Ya hemos visto de qué manera nuestra ciencia tiene que abarcar, en su conjunto, todo el panorama de la vida espiritual sin excluir ninguna de sus etapas. Sin embargo, el blanco y finalidad fundamental a que apunta esta parte de la teología son las grandes alturas de la perfección

[32] Subrayamos esta palabra para prevenir las apreciaciones demasiado precipitadas a que se sienten impulsados con frecuencia los teólogos especulativos.

[33] I,1,4.

que deben alcanzar las almas. Tan importante es este aspecto, que como *res denominantur a potiori* (las cosas se denominan por lo más excelente que hay en ellas) le ha prestado a nuestra ciencia su mismo título y denominación.

3. Importancia y necesidad de la «Teología de la perfección»

30. *La importancia extraordinaria* de la *Teología de la perfección* se deduce de su misma naturaleza y excelencia. Nada puede haber para el hombre tan noble y elevado como el estudio de la ciencia que le enseña el camino y los medios para llegar a la íntima unión con Dios, su primer principio y último fin. En realidad, «una sola cosa es necesaria» (Lc 10,42), que es la salvación del alma; pero solamente en el cielo sabremos apreciar la diferencia grandísima que existe entre la salvación conseguida en su grado ínfimo (cristianos imperfectos) o en el grado pleno y perfecto, que corresponde a los santos. Estos últimos gozarán de un grado de gloria mucho más alto, y, sobre todo, glorificarán inmensamente más a Dios por toda la eternidad. Ahora bien, la consecución de la propia felicidad, plenamente subordinada a la glorificación eterna de Dios, constituye la razón misma de la creación, redención y santificación del género humano. No hay, pues, ni puede haber objeto más noble e importante de estudio que el que constituye la esencia misma de nuestra *Teología de la perfección*.

Su necesidad es manifiesta, sobre todo *para el sacerdote*, guía de almas. Sin un profundo conocimiento de las leyes especulativas de la vida cristiana y de las normas prácticas de dirección espiritual, caminará a ciegas en la sublime misión de llevar a las almas hasta la cumbre de la perfección. Contraería con ello una gravísima responsabilidad ante Dios al frustrar, acaso, más de una santidad canonizable. Por eso, la Santa Iglesia ha dispuesto el establecimiento de cátedras de teología ascética y mística en todos los grandes centros de formación del clero secular y regular [34].

Pero aun *a los mismos fieles* les resultará utilísimo el estudio de nuestra ciencia. Recuérdese la importancia que se ha concedido siempre en la Iglesia a la práctica excelente de la lectura espiritual. Pocas cosas, en efecto, estimulan y avivan tanto el deseo de la perfección como el contacto con los libros que saben abrir horizontes y enseñan con método, claridad y precisión el camino de la íntima unión con Dios. El conocimiento de esos caminos *facilita y completa* la dirección espiritual y hasta

[34] AAS (1931) 271.

podría *suplirla*—al menos en gran parte—en aquellos casos, no demasiado raros, en los que las almas se ven obligadas a carecer de director o no lo encuentran tan bueno como fuera de desear. Teniendo en cuenta la necesidad de estas almas, nosotros descenderemos con frecuencia, en el desarrollo de nuestra obra, a detalles y consejos prácticos, que no serían menester en un libro destinado exclusivamente a los directores.

4. Modo de estudiarla

31. Al abordar el estudio de esta ciencia, el alumno debe poseer, ante todo, un gran *espíritu de fe y de piedad*. Es tan íntima y tan estrecha la relación entre la teoría y la práctica en el estudio de estas cuestiones, que el que no posea una fe viva y una intensa piedad, ni siquiera acertará a juzgar rectamente de los mismos principios especulativos. Hablando de la teología en general, escribe Santo Tomás las siguientes palabras, que deben aplicarse *a fortiori* a nuestra *Teología de la perfección*

«En las otras ciencias es suficiente que el hombre sea perfecto tan sólo intelectualmente; en ésta, en cambio, es preciso que lo sea también afectivamente; porque hemos de hablar de grandes misterios y explicar la sabiduría a los perfectos. Ahora bien: cada uno suele juzgar de las cosas según sus disposiciones; y así, el que está dominado por la ira juzga de muy distinto modo durante su arrebato que cuando ya se ha tranquilizado del todo. Por eso dice el Filósofo que cada uno busca su propio fin en las cosas a que se siente particularmente inclinado»[35].

Es preciso, además, tener en cuenta, durante el estudio, las *íntimas relaciones de esta parte de la teología con la dogmática, moral* y *pastoral*. Hay puntos fundamentales de doctrina que aquí nos limitamos a recordar, pero cuyo conocimiento perfecto exige un estudio profundo de aquellas otras partes de la teología donde encuentran su lugar propio y adecuado. En ninguna otra ciencia como en la teología tiene aplicación la célebre frase atribuida a Hipócrates: «El médico que no sabe más que medicina, ni medicina sabe». Hay que conocer a fondo la teología entera y las ciencias auxiliares para la dirección de las almas, entre las que ocupan lugar preeminente la *psicología* racional y empírica y la *patología* somática y psíquica del sistema nervioso y enfermedades mentales.

[35] *In Epist. ad Hebr.* c.5 lect.2.

5. Método

32. Siendo nuestra *Teología de la perfección* una parte de la teología única, íntimamente relacionada con la dogmática y la moral—de las que toma sus principios fundamentales—y teniendo, por otra parte, mucho de ciencia práctica y experimental, en cuanto que nos traza las normas concretas para conducir a las almas hasta la cumbre de la perfección, el método que debe emplearse en su estudio tiene que ser, a la vez, el estrictamente teológico—*positivo y deductivo*—y el *inductivo o experimental*, apoyado en la experiencia y en la observación de los hechos.

Son grandísimos los inconvenientes que se siguen del empleo *exclusivo* de cualquiera de los dos métodos.

El método descriptivo o inductivo, apoyado exclusivamente en los datos de los místicos experimentales, tiene los siguientes principales inconvenientes:

1) Olvida que la teología de la perfección es una rama de la teología *una*, para convertirla en una parte de la Psicología experimental. Con ello la rebaja increíblemente, haciéndola perder casi toda su elevación y grandeza.

2) No puede constituir por sí verdadera ciencia. Proporciona ciertamente *materiales* para constituirla, al ofrecernos un conjunto de fenómenos tomados de la experiencia que es preciso explicar; pero mientras no señalemos sus *causas* y las *leyes* a que obedecen, no tenemos *ciencia* propiamente dicha. Y para señalar esas causas y leyes es del todo indispensable acudir a los grandes principios de donde parte el método deductivo. Sin esto, el director de almas tendría que moverse dentro del campo de una casuística estrecha y desconcertante, sujeta inevitablemente a grandes perplejidades y equivocaciones.

3) Por lo mismo, se corre fácilmente el riesgo de conceder demasiada importancia a lo que, por muy espectacular que parezca, es secundario y accidental en la vida cristiana (fenómenos concomitantes, gracias gratis dadas), con perjuicio de lo que es básico y fundamental (gracia, virtudes y dones). De hecho, uno de los más decididos partidarios de este método, aun admitiendo la verdad de la doctrina teológica de los dones del Espíritu Santo, prescinde casi por completo de ella por ser—dice—«poco menos que estéril para los directores» [36], puesto que no aclara los hechos ni las cuestiones prácticas de dirección. Pero la mayor parte de los teólogos piensan, por el contrario, que esa doctrina es la única que permite resolver la cuestión capital de nuestra ciencia, que no es otra que la de determinar con toda precisión lo que pertenece al orden de la gracia santificante y entra en su normal desarrollo en sus formas *eminentes*, pero al alcance de todos, de lo que pertenece a las *gracias gratis dadas*, que son las propiamente *extraordinarias* y anormales, como algo que rebasa las exigencias ordinarias de la gracia [37].

[36] P. Poulain, *Des grâces d'oraison* c.6 n.10 bis (11.ª ed. p.103).
[37] Cf. P. Garrigou-Lagrange, *Perfection...* p.9.

El método analítico o deductivo presenta, a su vez, los siguientes inconvenientes cuando se le emplea exclusivamente:

1) Olvida que los grandes principios de la *Teología de la perfección* deben enfocarse a la dirección de las almas, y, por lo mismo, deben contrastarse con los hechos experimentales. Sería un error contentarse con los principios de Santo Tomás, sin tener para nada en cuenta las admirables descripciones de los grandes místicos experimentales San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, Santa Catalina de Siena, San Francisco de Sales, etc., que tanto contribuyen a esclarecer y confirmar aquellos grandes principios teológicos.

2) Se corre el riesgo de sentar como verdades inconcusas afirmaciones apriorísticas que no concuerdan con la experiencia ni son confirmadas con los hechos, estableciendo con ello un lamentable divorcio entre la teoría y la práctica, de funestas consecuencias en la dirección de las almas.

Se impone, pues, el doble método deductivo e inductivo, analítico-sintético, racional y experimental. Hay que estudiar, ante todo, la doctrina revelada tal cual la encontramos en la Escritura y la Tradición y en el Magisterio de la Iglesia. Hay que determinar después, a base del método *deductivo*, la naturaleza de la vida cristiana, su organismo sobrenatural, los modos de su crecimiento, las leyes que lo presiden, en qué consiste la verdadera perfección cristiana, qué es lo que entra en el desarrollo normal de la gracia santificante como una exigencia intrínseca de la misma y qué es lo que hay que considerar como extraordinario y anormal, por caer fuera de esas exigencias, y otras muchas cosas semejantes. A la vez hay que observar los hechos, recoger los datos de los místicos experimentales, examinar sus pruebas, luchas, dificultades, métodos empleados para su perfeccionamiento y santificación, resultados obtenidos, etc. Y con todo ello a la vista, se tendrá la garantía de proceder con acierto al señalar y discernir lo esencial de lo accidental, lo ordinario de lo extraordinario, lo que es absolutamente indispensable para la santificación de cualquier alma de lo que es variable y adaptable a los diferentes temperamentos, circunstancias, estados de vida, etc. Unicamente así podrán darse normas de dirección precisas y exactas, que no obedecerán a unos cuantos principios apriorísticos ni a los resultados siempre provisionales y variables de una casuística raquítica y enfermiza, sino motivadas y apoyadas en los grandes principios teológicos, contrastados con la experiencia y trato directo de las almas.

Tal es, nos parece, el único método legítimo que debe emplearse en el estudio de esta rama de la teología, y a ese ideal procuraremos acercarnos en el desarrollo de nuestra obra.

6. Fuentes

El doble método que es menester emplear en el estudio de la *Teología de la perfección* nos lleva como de la mano a señalar sus fuentes. Pueden reducirse a la *teología* y a la *experiencia;* pero es conveniente precisar un poco más.

33. A. Fuentes teológicas.—Hay que distinguir entre las que son comunes a todas las partes de la teología y las que pertenecen más propiamente a nuestra *Teología de la perfección*[38].

Entre las comunes deben señalarse:

1) La Sagrada Escritura.—Los libros inspirados proporcionan los principios fundamentales sobre los que ha de construirse la teología de la perfección. Allí se encuentra la doctrina especulativa sobre Dios y el hombre, que es el fundamento de toda la vida espiritual. Se nos habla de la naturaleza de Dios: de sus atributos—inmensidad, sabiduría, bondad, justicia, misericordia, providencia general y particular—, de su vida íntima, de las procesiones de las divinas personas, de la encarnación, redención, incorporación a Cristo, gracia santificante, virtudes infusas, dones del Espíritu Santo, inspiraciones actuales, sacramentos, gracias gratis dadas, etc., y se nos habla del término final de la vida cristiana, que es la visión beatífica en la gloria. Al mismo tiempo, se nos intiman los *preceptos*—en los que consiste substancialmente la perfección—, acompañados de preciosos *consejos* para mejor conseguirla (sobre todo en los libros sapienciales y en el Nuevo Testamento). Se nos ponen delante los sublimes ejemplos de virtud que nos dejaron los patriarcas y profetas del Antiguo Testamento, y, sobre todo, los de Cristo, María y los apóstoles en el Nuevo. Y, por si algo faltara, se pone a nuestra disposición un riquísimo arsenal de fórmulas de oración (salmos, himnos, doxologías, padrenuestro...) para exquisito alimento de nuestra piedad y vida interior. No cabe duda: la Sagrada Escritura es la fuente principal de la teología de la perfección—como de todas las restantes partes de la ciencia sagrada—y manantial inagotable de la más sólida y auténtica piedad.

2) La Tradición y el Magisterio de la Iglesia.—Es otra fuente *primaria* de la Teología en todas sus partes, que viene a *completar* el depósito de la divina revelación contenido en las Sagradas Escrituras. Sabido es que el testimonio de la Tradición se conserva y manifiesta auténticamente por la enseñanza de la Iglesia, ya sea con su *Magisterio solemne* (definiciones dogmáticas, símbolos y profesiones de fe), ya con su *Magisterio ordinario,* que se ejerce principalmente por la *enseñanza y predicación de los pastores de la Iglesia* esparcidos por el mundo entero, por la *práctica de la Iglesia* en su liturgia, por los escritos de los *Santos Padres,* por el consentimiento unánime de los *teólogos,* por las *Congregaciones Romanas* bajo la vigilancia del Sumo Pontífice y por el consentimiento y unánime sentir del *pueblo cristiano.*

[38] En realidad habría que incorporar aquí todo el tratado de los *Lugares teológicos,* completándolo con algunos otros que se relacionan más de cerca con nuestra *Teología de la perfección.* Pero para no rebasar excesivamente los límites de esta obra, nos contentaremos con ligeras indicaciones.

3) La razón iluminada por la fe.—Aunque los principios fundamentales en que se apoya la teología hayan sido revelados por Dios y admitidos por la fe, la razón natural no es extraña a la ciencia sagrada, sino que es su auxiliar absolutamente indispensable, ya que es menester deducir las conclusiones virtualmente contenidas en aquellos principios, y esto no puede hacerse sino a base del discurso de la razón iluminada por la fe. Es preciso, además, confirmar con las luces de la razón las verdades reveladas, mostrando—cuando no se pueda otra cosa—que nada hay en ellas que se oponga en lo más mínimo a sus legítimas exigencias; hay que plantear, en cada problema teológico, el estado de la cuestión; hay que declarar con comparaciones y analogías las verdades de la fe a fin de hacerlas más inteligibles; hay que rechazar con argumentos de razón las objeciones de los incrédulos y racionalistas, que niegan las verdades de la fe y la realidad sobrenatural de los fenómenos de la vida mística, etc., etc. El teólogo no puede prescindir en modo alguno de las luces de la razón, aunque su argumento fundamental ha de sacarlo siempre de las fuentes auténticas de la divina revelación.

Además de estas fuentes primarias, comunes a toda la teología, el teólogo que trate de investigar y construir una *Teología de la perfección* tiene que tener en cuenta otras fuentes relacionadas de una manera más propia y particular con esta parte de la teología que trata de la perfección. Las principales son:

4) Los escritos de los santos y místicos experimentales.—Aparte del valor inapreciable que estos escritos tienen desde el punto de vista *descriptivo* de la vida espiritual, con frecuencia tienen todavía un nuevo valor por la autoridad que les ha conferido la Iglesia al canonizar a sus autores y al declararles muchas veces *doctores de la Iglesia*. En este sentido tienen un valor incalculable para la teología de la perfección los escritos espirituales de San Agustín, San Bernardo, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, San Juan de la Cruz, San Francisco de Sales, San Alfonso María de Ligorio y otros muchos, que a la ciencia teológica—a veces en grado altísimo, como en San Agustín y Santo Tomás—juntaban una experiencia entrañable de los caminos de Dios. Y al lado de ellos hay que colocar a las grandes maestras de la vida de oración, tales como Santa Gertrudis, Santa Brígida, Santa Catalina de Siena y, sobre todo, Santa Teresa de Jesús, de la que la misma Iglesia pide oficialmente en su liturgia que «seamos alimentados con el celeste pábulo de su doctrina» [39].

Ni puede limitarse el teólogo al estudio de los místicos experimentales que han alcanzado los honores de la canonización. ¿Qué duda cabe que es inapreciable el tesoro místico doctrinal encerrado en las obras del Pseudo-Dionisio Areopagita, de Casiano, de Hugo y Ricardo de San Víctor, del maestro Eckart, de Taulero, del Beato Susón, de Ruysbroeck, de Gersón, de Dionisio el Cartujano, de Tomás de Kempis, de Walter Hilton, de García de Cisneros, de Blosio, de Fr. Luis de Granada, del Beato Juan de Avila, de Francisco de Osuna, de Bernardino de Laredo, de Fr. Juan de los Angeles, de Juan de Jesús María, de Felipe de la Santísima Trinidad, de José del Espíritu Santo, del Beato Alonso de Orozco, de Fr. Luis de León, de Pedro Malón de Chaide, de Luis de la Puente, de Alvarez de Paz, de Alonso Rodríguez, de Surín, de Scaramelli, de Olier, del cardenal Bérulle,

[39] Cf. la oración litúrgica de la fiesta de la Santa (15 de octubre).

del P. Fáber, de D. Columba Marmion y del P. Arintero, para no citar más que a los más destacados y representativos de todas las tendencias, épocas y escuelas?

5) LAS VIDAS DE LOS SANTOS proporcionan también datos preciosos para la parte descriptiva de la vida espiritual, al ponernos delante los modelos y ejemplares que la misma Iglesia propone a nuestra imitación. Entre ellas destacan por su excepcional valor las *autobiografías* que escribieron los propios santos impulsados por la obediencia o las que tienen por autor a un santo que habla de otro santo (v.gr., la vida de San Antonio Abad, escrita por San Atanasio, o la de San Francisco de Asís, por San Buenaventura).

6) LA HISTORIA DE LA MÍSTICA O ESPIRITUALIDAD CRISTIANA.—Es otra fuente importantísima de información para el teólogo. Porque, aunque la espiritualidad cristiana, como la gracia de Dios en que se funda, es y será siempre fundamentalmente la misma en todas las épocas y climas, ayuda mucho conocer la *aplicación* que de sus principios fundamentales se ha venido haciendo a través de los siglos, tendencias y escuelas de espiritualidad cristiana para contrastar procedimientos, prevenir ilusiones, evitar desviaciones, intensificar los medios que la experiencia ha demostrado ser más eficaces para la santificación de las almas, investigar lo que constituye el *fondo común* de todas las escuelas y lo que no pasa de ser una tendencia o apreciación particular de alguna de ellas en concreto. La historia es maestra de la vida; y acaso en ningún otro aspecto de la misma el conocimiento de aquélla podrá suministrarnos datos más aleccionadores.

7) LA HISTORIA DE LOS FENÓMENOS RELIGIOSOS DE LAS RELIGIONES FALSAS.—Es una fuente subsidiaria muchísimo menos importante que las demás, ya que los principios del cristianismo—única religión revelada—difieren substancialmente de los de las religiones falsas. Los primeros son estrictamente *sobrenaturales;* los segundos, pura y simplemente *naturales.* Con todo, no deja de ser útil contrastar los fenómenos de la psicología religiosa del paganismo (estados internos de consolación o desolación, modos de oración, prácticas ascéticas y de penitencia, asociaciones de vida perfecta, etc.), que responden muchas veces a exigencias de la psicología humana, que el teólogo católico puede aprovechar para trasladarlas, debidamente expurgadas de sus errores, al orden sobrenatural cristiano, o como fuente de información para mejor delimitar el campo sobrenatural de lo puramente natural o preternatural[40].

34. B. Fuentes experimentales.—Entendemos aquí por fuentes experimentales no sólo las que proceden de la experiencia propia o ajena en los caminos de Dios, sino los preciosos datos que nos suministran las ciencias fisio-psicológicas, que es menester tener en cuenta para la recta apreciación de muchos fenómenos sorprendentes que suelen producirse en la vida espiritual, sobre todo en los estados místicos. Entre ellas el teólogo ha de tener principalmente en cuenta:

1) LA PSICOLOGÍA RACIONAL Y EXPERIMENTAL.—La primera nos enseña el funcionamiento de nuestras facultades externas e internas; de qué

[40] Cf. P. MARECHAL, *Essai sur l'étude comparée des mysticismes:* «Revue des Quest. Scientifiques» (1926) 2 p.81ss, y *Études sur la psychologie des mystiques* t.2 p.411-83.

manera se elaboran nuestras ideas a base de la iluminación por el entendimiento agente de los fantasmas de la imaginación; cuáles son las leyes que presiden nuestra vida afectiva y sentimental; naturaleza de nuestra alma y sus funciones como forma substancial del cuerpo y la influencia mutua y relaciones estrechísimas que de esa unión substancial se derivan para ambos. La segunda—psicología experimental—complementa los principios de la racional con datos procedentes de la observación y análisis de los *hechos* en sujetos normales y patológicos. El estudio de los estados morbosos, tanto físicos como psíquicos, es de importancia capital para distinguir con acierto lo sobrenatural de lo preternatural y de lo puramente natural en muchos fenómenos aparentemente sobrenaturales o místicos. Hoy se ha comprobado mil veces que hay que atribuir a causas patológicas puramente naturales muchos fenómenos que antiguamente se atribuían a causas sobrenaturales o preternaturales (Dios o el demonio). Lo cual es de gran importancia para juzgar, v.gr., de las llamadas *infestaciones demoníacas*, de las visiones, locuciones, sequedades y arideces, euforias y consolaciones, etc., que, sin negar, ni mucho menos, su posible trascendencia o sobrenaturalidad, muchas veces obedecerán a causas pura y simplemente naturales en un sujeto habitual o transitoriamente patológico [41].

2) La experiencia propia.—Ninguna otra fuente de información podrá suplir enteramente a la experiencia propia para juzgar con acierto en los caminos de Dios. Se ha comprobado mil veces cuando escritores racionalistas han tratado de interpretar—acaso de buena fe, no hay inconveniente en admitirlo en algunos de ellos—las experiencias de los místicos [42]. Totalmente ajenos a la vida sobrenatural, careciendo incluso de las luces de la fe, están radicalmente incapacitados para comprender la vida cristiana. El elemento sobrenatural, que es el *todo* de esa vida, se les escapa por completo.

Ni basta poseer la vida de la gracia en sus grados incipientes para juzgar acertadamente de ciertos fenómenos místicos. Hay cosas que sólo se captan a base de una perfecta *afinidad espiritual* con ellas mismas. Es aquel principio tan fecundo y tantas veces recordado por Santo Tomás de que «cada uno suele juzgar de las cosas según sus disposiciones» [43]. En este mismo sentido escribía Báñez: «En igualdad de circunstancias será más docto en teología el que posea la caridad que el que no la tenga; porque sin ella no se poseen los dones del Espíritu Santo unidos a la fe, que ilumina la mente y da inteligencia a los pequeñuelos» [44]. Y si esto es cierto aplicado al estudio de la teología en general, *a fortiori* hay que decirlo de la teología de la perfección.

3) El trato con las almas.—A la experiencia propia hay que añadir el trato directo y constante con las almas. Quien aspire a conocer a fondo los caminos de Dios, no puede contentarse con el estudio teórico de la mística, ni siquiera con la experiencia propia, aunque sea un santo de primera categoría; se impone el trato directo y constante con las almas. No todas ascienden a la cumbre de la perfección por el mismo sendero y con los mismos procedimientos ascético-místicos. No basta conocer un camino; es preciso conocer el mayor número posible de ellos. Y aunque esta induc-

[41] Es útil a este respecto la lectura del precioso libro del P. J. de Tonquedec *¿Acción diabólica o enfermedad?* (Razón y Fe, 1948).

[42] Véanse, por ejemplo, los estudios de J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (París 1924); el del P. Rousselot, *Les mystiques espagnoles* (2.ª ed., París 1869); y el de H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grandes mystiques chrétiennes* (París 1908).

[43] *In Epist. ad Hebr.* c.5 lect.2.

[44] Báñez, *In I* l.4 *ad 2 confirmationem* 2 arg.

ción tenga que ser forzosamente incompleta—ya que cada alma va por su camino, y es imposible conocerlas todas—, sin embargo, de la constante observación de las diferentes vías por donde Dios santifica a las almas aprenderá el teólogo dos cosas muy importantes, a saber: a no proclamar en teoría *determinados métodos y procedimientos* como los únicos posibles y acertados para la santificación de las almas y a respetar en la práctica la *iniciativa de Dios*, que lleva a cada alma por un camino especial hacia la cumbre de la perfección.

7. División

35. No hay tampoco uniformidad de criterio entre los autores para la división de las diferentes partes de que debe constar nuestra ciencia.

El P. De Guibert divide su *Theologia spiritualis Ascetica et Mystica* en cuatro partes fundamentales: 1) Esencia de la perfección espiritual y de las causas que la promueven o impiden. 2) Medios y ejercicios con los cuales el hombre tiende a la perfección. 3) Grados con los cuales suele Dios conducir al hombre a la perfección. 4) Diferentes estados de vida con los cuales puede el hombre tender a la perfección y ejercitarla [45].

El P. Schrijvers se fija en las cuatro causas: final, eficiente, material y formal, dividiendo a base de ellas sus *Principios de la vida espiritual* [46].

Tanquerey divide su *Compendio de teología ascética y mística* en dos partes: una teórica, que titula «los principios», y otra más psicológica y experimental, de aplicación de los principios a base de «las tres vías» [47].

El P. Garrigou-Lagrange adoptó para *Las tres edades de la vida interior* la división en cinco partes: 1) Las fuentes de la vida interior y su fin. 2) La purificación del alma de los principiantes. 3) Los progresos del alma guiada por la luz del Espíritu Santo. 4) De la unión de las almas perfectas con Dios. 5) De las gracias extraordinarias [48].

El P. Crisógono divide su *Compendio de ascética y mística* en cuatro partes: 1) Principios de la vida sobrenatural. 2) La ascética. 3) La mística. 4) Resumen histórico [49].

Otros autores proponen otras divisiones que, más o menos, se aproximan a las que acabamos de recoger por vía de ejemplo [50].

[45] Cf. De Guibert, o.c., n.12.
[46] Cf. Schrijvers, o.c., p.73-4.
[47] Cf. Tanquerey, o.c., n.48.
[48] Cf. Garrigou-Lagrange, o.c., p.24-25.
[49] Cf. P. Crisógono, o.c., pról.
[50] Pueden verse muchas de ellas en Heerinckx, *Introductio in Theologiam Spiritualem* p.135ss.

Nosotros vamos a dividir nuestra TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN en cuatro partes principales en la siguiente forma:

Primera parte: Principios fundamentales de la vida cristiana.

Segunda parte: El organismo sobrenatural y la perfección cristiana.

Tercera parte: El desarrollo normal de la vida cristiana.

Cuarta parte: Los fenómenos místicos extraordinarios.

PRIMERA PARTE

Principios fundamentales de la vida cristiana

CAPITULO I

El fin de la vida cristiana

La consideración del fin es lo primero que se impone en el estudio de una obra dinámica cualquiera. Y siendo la vida cristiana esencialmente dinámica y perfectible—al menos en nuestro estado actual de viadores—, es preciso que ante todo sepamos adónde vamos, o sea, cuál es el fin que pretendemos alcanzar. Por eso, Santo Tomás comienza la parte moral de su sistema—el retorno del hombre a Dios—por la consideración del último fin [1].

A la vida cristiana se le pueden señalar dos fines, o, si se quiere, uno solo con dos modalidades distintas: un fin *último* o absoluto y otro *próximo* o relativo. El primero es la gloria de Dios; el segundo, nuestra propia santificación. Vamos a examinarlos separadamente.

1. La gloria de Dios, fin último y absoluto de la vida cristiana

36. Es clásica la definición de la gloria: *clara notitia cum laude.* Por su misma definición, expresa, de suyo, algo *extrínseco* al sujeto a quien afecta. Sin embargo, en un sentido menos estricto, podemos distinguir en Dios una doble gloria: la *intrínseca,* que brota de su propia vida íntima, y la *extrínseca,* procedente de las criaturas.

La gloria *intrínseca* de Dios es la que El se procura a sí mismo en el seno de la Trinidad Beatísima. El Padre—por vía de generación intelectual—concibe de sí mismo una idea perfectísima: es su divino Hijo, su Verbo, en el que se reflejan su misma vida, su misma belleza, su misma inmensidad, su misma eternidad, sus mismas perfecciones infinitas. Y al contemplarse mutuamente, se establece entre las dos divinas personas —por vía de procedencia—una corriente de indecible amor, torrente impetuoso de llamas que es el Espíritu Santo. Este conocimiento y amor de sí mismo, esta alabanza eterna e

[1] I-II,1.

incesante que Dios se prodiga a sí mismo en el misterio incomprensible de su vida íntima, constituye la gloria *intrínseca* de Dios, rigurosamente infinita y exhaustiva, y a la que las criaturas inteligentes y el universo entero nada absolutamente pueden añadir. Es el misterio de su vida íntima en el que Dios encuentra una gloria intrínseca absolutamente infinita.

Dios es infinitamente feliz en sí mismo, y nada absolutamente necesita de las criaturas, que no pueden aumentarle su dicha íntima. Pero Dios es Amor [2], y el amor, de suyo, es *comunicativo*. Dios es el Bien infinito, y el bien tiende de suyo a expansionarse: *bonum est diffusivum sui*, dicen los filósofos. He ahí el porqué de la creación.

Dios quiso, en efecto, comunicar sus infinitas perfecciones a las criaturas, intentando con ello *su propia gloria extrínseca*. La glorificación de Dios por las criaturas es, en definitiva, la razón última y suprema finalidad de la creación [3].

La explicación de esto no puede ser más clara, incluso a la luz de la simple razón natural privada de las luces de la fe. Porque es un hecho filosóficamente indiscutible que todo agente obra por un fin, sobre todo el agente intelectual. Luego Dios, primer agente inteligentísimo, tiene que obrar siempre por un fin. Ahora bien, como ninguno de los atributos o acciones de Dios se distingue de su propia divina esencia, sino que se identifica totalmente con ella, si Dios hubiera intentado en la creación un fin distinto de sí mismo, hubiera referido y subordinado su acción creadora a ese fin—porque todo agente pone su acción al servicio del fin que intenta al obrar—, con lo cual se hubiera subordinado Dios mismo, puesto que su acción es El mismo. Y así, ese fin estaría por encima de Dios; es decir, que Dios no sería Dios. Es, pues, absolutamente imposible que Dios intente con alguna de sus acciones un fin cualquiera distinto de sí mismo. Dios ha creado todas las cosas para su propia gloria; las criaturas no pueden existir sino en El y para El [4].

[2] 1 Io 4,16.

[3] Bellísimamente expresa Santo Tomás de qué manera con su gloria intrínseca y extrínseca se reúne en Dios en grado perfectísimo la plenitud de todas las felicidades posibles: «Cuanto de deseable hay en cualquier clase de felicidad, todo preexiste de modo más elevado en la bienaventuranza divina. Por lo que se refiere a la felicidad contemplativa, tiene la contemplación continua y certísima de sí mismo y de todas las otras cosas, y en cuanto a la activa, tiene el gobierno de todo el universo. De la felicidad terrena, que, según Boecio, consiste en placeres, riquezas, poderío, dignidad y fama, por deleite tiene el goce de sí mismo y de todas las otras cosas; por riqueza, la omnímoda abundancia que la riqueza promete; por poderío, la omnipotencia; por dignidad, el gobierno de todos los seres, y por fama, la admiración de todas las criaturas» (1,26,4).

[4] Cf. I,44,4.—Nótese—para mayor inteligencia de la finalidad de la creación—que a Dios le conviene obrar por el fin no solamente *ex parte operis seu operati*, sino también *ex parte operantis*; aunque no como las criaturas, por el deseo o apetito de un fin que no posee con perfección en realidad, sino por el solo *amor* del fin que ya posee siempre actualmente en sí mismo, que no es otra cosa que su bondad identificada con su propia esencia. Por eso

Y esto no solamente no supone un «egoísmo trascendental» en Dios—como se atrevió a decir, con blasfema ignorancia, un filósofo impío—, sino que es el colmo de la generosidad y desinterés. Porque no buscó con ello su propia utilidad—nada absolutamente podían añadir las criaturas a su felicidad y perfecciones infinitas—, sino únicamente comunicarles su bondad. Dios ha sabido organizar de tal manera las cosas, que las criaturas encuentran su propia felicidad glorificando a Dios. Por eso dice Santo Tomás que sólo Dios es infinitamente liberal y generoso: no obra por *indigencia*, como buscando algo que necesita, sino únicamente por *bondad*, para comunicar a sus criaturas su propia rebosante felicidad [5].

Por eso la Sagrada Escritura está llena de expresiones en las que Dios reclama y exige para sí su propia gloria. «Soy yo, Yavé es mi nombre, que no doy mi gloria a ningún otro, ni a los ídolos el honor que me es debido» (Is 42,8); «Es por mí, por amor de mí lo hago, porque no quiero que mi nombre sea escarnecido, y mi gloria a nadie se la doy» (Is 48,11); «Oyeme, Jacob, y tú, Israel, que yo te llamo; soy yo, yo, el primero y aún también el postrero» (ibid., 12); «Yo soy el alfa y la omega, dice el Señor Dios; el que es, el que era, el que viene, el Todopoderoso» (Apoc 1,8), etc., etc.

¡La gloria de Dios! He aquí el alfa y la omega, el principio y el fin de toda la creación. La misma encarnación del Verbo y la redención del género humano no tienen otra finalidad última que la gloria de Dios: «Cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió, para que sea Dios *todo en todas las cosas*» (1 Cor 15,28). Por eso nos exhorta el Apóstol a no dar un solo paso que no esté encaminado a la gloria de Dios: «Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis alguna cosa, hacedlo todo para gloria de Dios» (1 Cor 10,31); ya que, en definitiva, no hemos sido predestinados en Cristo más que para convertirnos en una perpetua *alabanza de gloria* de la Trinidad Beatísima: «Por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, *para alabanza de la gloria de su gracia*» (Eph 1,4-5; cf. v. 12 et 14). Todo absolutamente tiene que subordinarse a esta suprema finalidad. El alma misma no ha de procurar su salvación o santificación sino en cuanto que con ella glorificará más y más a Dios. La propia salvación o santifica-

dice Santo Tomás (en *De pot.* 3,15 ad 14): «La *comunicación* de la bondad no es el último fin, sino *la misma divina bondad*, por amor a la cual quiere Dios comunicarla; porque no obra por su bondad como apeteciendo lo que no tiene, sino como queriendo comunicar lo que tiene; ya que no obra por el *apetito* del fin, sino *por amor* al fin». De donde resulta que el fin último de todas las criaturas es la gloria de Dios, o, más exactamente, *el mismo Dios*, a quien hay que glorificar. «Todo el universo—añade Santo Tomás en otro lugar (I,65,2)—con todas sus partes se ordena a Dios como a su último fin, en cuanto que en todas ellas se refleja la bondad divina por cierta imitación y para gloria de Dios» (cf. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.1 n.932-38).

[5] «El obrar a impulsos de alguna indigencia es exclusivo de agentes imperfectos, capaces de obrar y de recibir. Pero esto está excluido de Dios, el cual es la liberalidad misma, puesto que nada hace por su utilidad, sino todo por sola su bondad» (I,44,4 ad 1; cf. 19,2 ad 3).

ción no puede convertirse jamás en fin último. Hay que desearlas y trabajar sin descanso en su consecución; pero únicamente porque Dios lo quiere, porque ha querido glorificarse haciéndonos felices, porque nuestra propia felicidad no consiste en otra cosa que en la *eterna alabanza de la gloria* de la Trinidad Beatísima [6].

Tal es la finalidad última y absoluta de toda la vida cristiana. En la práctica, el alma que aspire a santificarse ha de poner los ojos, como blanco y fin al que enderece sus fuerzas y anhelos, en la gloria misma de Dios. Nada absolutamente ha de prevalecer ante ella, ni siquiera el deseo de la propia salvación o santificación, que ha de venir en segundo lugar, como el medio más oportuno para lograr plenamente aquélla. Ha de procurar parecerse a San Alfonso María de Ligorio, de quien se dice que «no tenía en la cabeza más que la gloria de Dios» [7] y tomar por divisa la que San Ignacio legó a su Compañía: «A la mayor gloria de Dios». En definitiva, esta actitud es la que han adoptado todos los santos en pos de San Pablo, que nos dejó la consigna más importante de la vida cristiana al escribir a los corintios: *Omnia in gloriam Dei facite:* hacedlo todo a gloria de Dios [8].

La santificación de nuestra propia alma no es, pues, el fin último de la vida cristiana. Por encima de ella está la gloria de la Trinidad Beatísima, fin absoluto de todo cuanto existe. Y esta verdad, con ser tan elemental para los que comprendan la trascendencia divina, no aparece, sin embargo, dominando en la vida de los santos sino muy tarde, cuando ya su alma se ha consumado por el amor en la unidad de Dios. Sólo en las cumbres de la unión transformante, identificados plenamente con Dios, sus pensamientos y quereres se identifican también con el pensamiento y el querer de Dios. Solamente Cristo y María, desde el instante primero de su existencia, han realizado con perfección este programa de glorificación divina, que es el término donde viene a desembocar todo el proceso de santificación acá en la tierra [9].

En la práctica, nada debe preocupar tanto a un alma que aspire a santificarse como el constante olvido de sí misma y la plena rectificación de su intención a la mayor gloria de Dios. «En el cielo de mi alma—decía sor Isabel de la Trinidad—, la gloria del Eterno, nada más que la gloria del Eterno» [10]: he aquí la consigna suprema de toda la vida cristiana. En la cumbre más elevada de la montaña del amor la esculpió San Juan de la Cruz con caracteres de oro: «Sólo mora en este Monte la honra y gloria de Dios».

2. La santificación del alma, fin próximo y relativo de la vida cristiana

37. Después de la glorificación de Dios, y perfectamente subordinada a ella, la vida cristiana tiene por finalidad la santificación de nuestra propia alma. El bautismo, puerta de entrada en la vida cristiana, siembra en nuestras almas una «semilla de Dios»: es la gracia santificante. Ese germen divino está llamado a desarrollarse plenamente, y esa plenitud de desarrollo

[6] Cf. sobre este magnífico asunto: TISSOT, *La vida interior simplificada* p.1.ª l.1, y PHILIPON, O.P., *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.4.
[7] SCHRIJVERS, *Los principios de la vida espiritual* I p.3.ª c.4.
[8] 1 Cor 10,31.
[9] Cf. PHILIPON, o.c., c.4.
[10] Retiro de *Laudem gloriae* día 7.

es, cabalmente, la santidad. Todos estamos llamados a ella—al menos con un llamamiento remoto y suficiente, como explicaremos en su lugar—, aunque en grados muy distintos, según la medida de nuestra predestinación en Cristo [11].

Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente la santidad? ¿Qué significa ser santo? ¿Cuál es su constitutivo íntimo y esencial?

Son varias las fórmulas en uso para contestar a estas preguntas, pero todas coinciden en lo substancial. Las principales son las siguientes:

a) La santidad consiste en vivir de una manera cada vez más plena el misterio inefable de la inhabitación trinitaria en nuestras almas.

b) Consiste en la perfecta configuración con Jesucristo, en nuestra plena *cristificación*.

c) En la perfección de la caridad, o sea en la perfecta unión con Dios por el amor.

d) En la perfecta conformidad de la voluntad humana con la divina.

De las dos últimas fórmulas hablaremos largamente en la segunda y tercera parte de nuestra obra [12]. Aquí vamos a exponer únicamente las dos primeras.

CAPITULO II

La Santísima Trinidad

Dividiremos este capítulo en dos artículos:

1.º La vida íntima de Dios.
2.º La inhabitación de la Trinidad en el alma del justo.

ARTICULO I

La vida íntima de Dios

38. La razón humana, abandonada a sí misma, no hubiera podido sospechar jamás el misterio insondable de la vida íntima de Dios. Remontándose por la escala analógica del ser a través de las criaturas puede el entendimiento del hombre descubrir al *Dios uno*, Creador de todo cuanto existe, y precisar algunos de sus atributos más sublimes: su inmensidad, eternidad, simplicidad e infinita perfección. Pero jamás acertará a sospechar, ni menos a descubrir, el menor vestigio de la vida íntima de

[11] Cf. Eph 4,7.13; Rom 12,3; 1 Cor 12,11.
[12] Cf. *Naturaleza de la perfección cristiana* (n.1475s) y *Conformidad con la voluntad de Dios* (n.624ss).

Dios. Sólo por divina revelación podrá asomarse el hombre a ese abismo sin fondo ni riberas.

La revelación es un hecho. Dios ha hablado a los hombres, aunque de una manera gradual y progresiva. En el Antiguo Testamento aparece claramente como Creador del universo y supremo Legislador de la humanidad, pero el misterio de su vida íntima permanece todavía oculto. Sólo cuando, llegada la plenitud de los tiempos, dejó de hablarnos a través de los profetas y envió al mundo a su propio Hijo en forma humana, se descorrió por completo el velo, y el hombre contempló atónito el misterio inefable de la divina fecundidad:

«Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo; y que siendo el esplendor de su gloria y la imagen de su substancia y el que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas, después de hacer la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas, hecho tanto mayor que los ángeles, cuanto heredó un nombre más excelente que ellos. ¿Pues a cuál de los ángeles dijo alguna vez: Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy?» (Hebr 1,1-5).

Dios es Padre. Tiene un Hijo, engendrado por él en el eterno *hoy* de su existencia. Contemplándose a sí mismo en el espejo purísimo de su propia divina esencia, el Padre engendra una Imagen perfectísima de sí mismo, que lo expresa y reproduce en toda su divina grandeza e inmensidad. Imagen perfectísima, Verbo mental, Idea, Prototipo, Palabra viviente y substancial del Padre, constituye una segunda persona en todo igual a la primera, excepto en la real oposición de paternidad y filiación, que hace que la primera sea *Padre* y la segunda *Hijo*.

El hombre, al entender cualquier cosa, prorrumpe también en un *verbo* mental, que no es otra cosa que la *idea* de la cosa entendida. Pero esta suerte de generación intelectual, que da origen a nuestras ideas, es diferentísima de la generación intelectual que da origen al Verbo eterno en el seno del Padre. Porque, en el hombre, la acción de entender se distingue realmente del hombre que entiende; es algo accidental, de naturaleza y existencia distintas del sujeto, y va siempre acompañada de sucesión, de composición de acto y potencia, de movimiento, etc. En Dios, por el contrario, la acción de entender—lo mismo que la de amar—se identifica con su propia esencia divina, porque su entender y su querer constituyen su mismo ser. Por eso en las dos procesiones divinas, o sea, la que da origen el Hijo por vía de generación intelectual y la que da origen al Espíritu Santo por vía de amor procedente del Padre y del Hijo, no se da sucesión alguna, ni prioridad o posterioridad, ni com-

posición de acto y de potencia, ni movimiento, ni diversidad alguna de tiempo o de naturaleza; sino que son eternas con la misma eternidad de Dios. En las procesiones divinas se cumple en grado máximo aquel gran principio de Santo Tomás [1] en virtud del cual cuanto una naturaleza es más perfecta y elevada tanto más íntimas son sus emanaciones, hasta llegar en Dios a la total identidad de las procesiones con la misma esencia divina [2].

Por eso la segunda persona de la Santísima Trinidad, el Hijo o Verbo del Padre, es Dios como el Padre, posee juntamente con él y el Espíritu Santo la plenitud de la divinidad. Es *Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero*, como decimos en el Credo de la misa. El mismo Cristo lo proclamó abiertamente cuando dijo: *El Padre y yo somos una misma cosa* (Io 10,30).

La tercera persona de la Santísima Trinidad recibe en la Sagrada Escritura y en la tradición cristiana el nombre misterioso de *Espíritu Santo*. Es el lazo de unión entre el Padre y el Hijo, el Amor subsistente que les abraza y consuma en la unidad.

El Padre—en efecto—viendo reflejado en su propia divina esencia a su Verbo divino, que es la Imagen perfectísima de sí mismo, le ama con un amor sin límites. Y el Verbo, que es la Luz del Padre, su Pensamiento eterno, su Gloria, su Hermosura, el Esplendor de todas sus perfecciones infinitas, devuelve a su Padre un amor semejante, igualmente eterno e infinito. Y al encontrarse la corriente impetuosa de amor que brota del Padre con la que brota del Hijo, salta—por decirlo así—un torrente de llamas, que es el Espíritu Santo: amor único, aunque es mutuo, viviente y subsistente; abrazo, vínculo, beso inefable que consume al Padre y al Hijo en la unidad del Espíritu Santo.

Tal es, en sus líneas fundamentales, y tal como podemos vislumbrarlo a través de los datos que nos proporciona la divina revelación, el misterio insondable de la vida íntima de Dios.

Escuchemos al gran maestro de la vida espiritual, dom Columba Marmion, explicando con piedad y unción estas ideas tan elevadas y sublimes [3]:

«Dios es la plenitud del ser, el océano sin riberas de la perfección y de la vida. No podremos nunca figurarnos cómo es Dios, pues tan pronto como intentamos hacerlo, le atribuimos una forma concreta, y, por consi-

[1] Cf. *Suma contra los gentiles* IV 11.
[2] Cf. CUERVO, O.P., introducción a la cuestión 27 de la primera parte de la *Suma Teológica*, edición bilingüe, BAC t.2 (Madrid 1948) p.39.
[3] Cf. *Jesucristo en sus misterios* 2.ª ed. (Barcelona 1941) c.3 p.35-37.

guiente, con límites. Por mucho que queramos ensanchar esos límites, no alcanzaremos jamás la infinitud de Dios: Dios es el Ser mismo, el Ser necesario, el Ser subsistente por sí mismo, que posee en su plenitud todas las perfecciones.

Pues bien: he aquí una maravilla que nos descubre la revelación: En Dios hay fecundidad, posee una paternidad espiritual e inefable. Es Padre, y como tal, principio de toda la vida divina en la Santísima Trinidad. Dios, Inteligencia infinita, se comprende perfectamente; en un solo acto ve todo lo que es y cuanto hay en El; de una sola mirada abarca, por así decirlo, la plenitud de sus perfecciones, y en una sola idea, en una palabra, que agota su conocimiento, expresa ese mismo conocimiento infinito. Esa idea concebida por la inteligencia eterna, esa palabra por la cual se expresa Dios a Sí mismo, es el Verbo. La fe nos dice también que ese Verbo es Dios, porque posee, o mejor dicho, es con el Padre una misma naturaleza divina.

Y porque el Padre comunica a ese Verbo una naturaleza no sólo semejante, sino idéntica a la suya, la Sagrada Escritura nos dice que le engendra, y por eso llama al Verbo el *Hijo*. Los libros inspirados nos presentan la voz inefable de Dios, que contempla a su Hijo y proclama la bienaventuranza de su eterna fecundidad: «Del seno de la divinidad, antes de crear la luz, te engendré» (Ps 109,3); «Tú eres mi Hijo muy amado, en quien tengo todas mis complacencias» (Mc 1,11).

Ese Hijo es perfecto, posee con el Padre todas las perfecciones divinas, salvo la propiedad de *ser Padre*. En su perfección iguala al Padre por la unidad de naturaleza. Las criaturas no pueden comunicar sino una naturaleza *semejante* a la suya: *simili sibi*. Dios engendra a Dios y le da su propia naturaleza, y, por lo mismo, engendra lo infinito y se contempla en otra persona que es su igual, y tan igual que entrambos son una misma cosa, pues poseen una sola naturaleza divina, y el Hijo agota la fecundidad eterna, por lo cual es una misma cosa con el Padre: *Unigenitus Dei Filius... Ego et Pater unum sumus* (Io 10,30).

Finalmente, ese Hijo muy amado, igual al Padre y, con todo, distinto de El y persona divina como El, no se separa del Padre. El Verbo vive siempre en la inteligencia infinita que le concibe; el Hijo mora siempre en el seno del Padre, que le engendra.

Mora por unidad de naturaleza y mora también por el amor que Padre e Hijo se tienen. De ese amor, como de principio único, procede el Espíritu Santo, amor substancial del Padre y del Hijo.

Veis ahora cuál es el orden misterioso de las comunicaciones inefables de la vida íntima de Dios en la Santísima Trinidad. El Padre, plenitud de la vida, engendra un Hijo; y del Padre y del Hijo, como de un solo principio, procede el Espíritu de Amor. Los tres poseen la misma eternidad, la misma infinitud de perfección, la misma sabiduría, el mismo poder, la misma santidad, porque la naturaleza divina es idéntica en las tres personas.

Pero cada persona posee propiedades exclusivas: ser Padre, ser Hijo, proceder del Padre y del Hijo. Propiedades que establecen entre las personas relaciones inefables y distinguen unas de otras. Existe un orden de origen, sin que haya ni prioridad de tiempo, ni superioridad jerárquica, ni relación de dependencia.

Así nos habla la revelación. No hubiéramos podido llegar a conocer tales verdades si no nos hubieran sido reveladas; pero Jesucristo no las quiso dar a conocer para ejercicio de nuestra fe y mayor alegría de nuestras almas. Cuando contemplemos a Dios en la eternidad, veremos que es esencial a la vida infinita, y natural al Ser divino, ser uno en tres personas».

ARTICULO 2

La inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma del justo

39. S.Th., I,43; Suárez, *De Trinitate*, 12,5; Terrien, *La gracia y la gloria* l.4 (Madrid 1943); Froget, *De l'habitation du Saint Esprit dans les âmes justes* (Paris 1900); Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique* 2 (1927) 6-87; Galtier, *L'habitation en nous des Trois Personnes* (Roma 1950); Retailleau, *La sainte Trinité dans les âmes justes* (Angers 1932); Philipon, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.3; M. Cuervo, *La inhabitación de la Trinidad en toda alma en gracia* (Salamanca 1945).

Vamos a examinar las siguientes cuestiones fundamentales: *existencia*, *naturaleza*, *finalidad* y *modo de vivir* el sublime misterio de la inhabitación divina en nuestras almas.

40. 1. **Existencia.**—La inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma del justo es una de las verdades más claramente manifestadas en el Nuevo Testamento [1]. Con insistencia que muestra bien a las claras la importancia soberana de este misterio, vuelve una y otra vez el sagrado texto a inculcarnos esta sublime verdad. Recordemos algunos de los testimonios más insignes:

«Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos nuestra morada» (Io 14,23).

«Dios es caridad, y el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él» (1 Io 4,16).

«¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno profana el templo de Dios, Dios le destruirá. Porque el templo de Dios es santo, y ese templo sois vosotros» (1 Cor 3,16-17).

«¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis?» (1 Cor 6,19).

«Pues vosotros sois templo de Dios vivo» (2 Cor 6,16).

«Guarda el buen depósito por la virtud del Espíritu Santo, que mora en nosotros» (2 Tim 1,14).

Como se ve, la Sagrada Escritura emplea diversas fórmulas para expresar la misma verdad: Dios habita dentro del alma en gracia. Con preferencia se atribuye esa inhabitación al Espíritu Santo, no porque quepa una presencia *especial* del Espíritu Santo que no sea común al Padre y al Hijo [2], sino por una muy conveniente *apropiación*, ya que es ésta la gran

1 Como es sabido, aunque en el Antiguo Testamento hay algunos rastros y vestigios del misterio trinitario—sobre todo en la doctrina del «Espíritu de Dios» y de la «Sabiduría»—, sin embargo, la plena revelación del misterio de la vida íntima de Dios estaba reservada al Nuevo Testamento.

2 Así lo pensaron algunos teólogos, como Lessio, Petau, Tomassino, Scheeben, etc.; pero la inmensa mayoría afirman la doctrina contraria, que se deduce claramente de los datos de la fe y de la doctrina de la Iglesia (Denz. 281-703). Cf. Terrien, *La gracia y la gloria* l.6 c.6 y apénd.5; Froget, *De l'habitation du Saint Esprit dans les âmes justes* apénd. p.442s; Galtier, *L'habitation en nous des trois Personnes* p.1.ª c.1 (Roma 1950).

obra del amor de Dios al hombre y es el Espíritu Santo Amor esencial en el seno de la Trinidad Santísima.

Los Santos Padres, sobre todo San Agustín, tienen página bellísimas comentando el hecho inefable de la divina inhabitación en el alma del justo.

41. 2. **Naturaleza.**—Mucho han escrito y discutido los teólogos acerca de la naturaleza de la inhabitación de las divinas personas en el alma del justo. Nosotros vamos a recoger aquí las principales opiniones sustentadas por los teólogos, sin pretender dirimir una cuestión que sólo secundariamente afecta al objeto y finalidad de nuestra obra. He aquí esas opiniones:

1.ª La inhabitación consiste formalmente en una unión física y amistosa entre Dios y el hombre *realizada por la gracia*, en virtud de la cual Dios, uno y trino, se da al alma y está personal y substancialmente presente en ella, haciéndola participante de su vida divina.

He aquí cómo explica esta doctrina el P. Galtier, que es uno de sus devotos partidarios. La gracia es como un sello en materia fluida. Y así como es indispensable para la permanencia de la sigilación en la materia fluida la permanente aplicación del sello, ya que de lo contrario desaparecería la sigilación, de manera semejante para que permanezca la gracia en el alma —que es como la sigilación asimilativa del alma a la divina naturaleza—es menester que permanezca siempre esta divina naturaleza físicamente presente [3].

Esta interpretación es rechazada por muchos teólogos por cuanto no parece trascender el modo común de existir que Dios tiene por esencia en todas las cosas creadas.

2.ª Otros teólogos, desde el siglo XIV en adelante, interpretaron el pensamiento del Angélico Doctor como si hubiera puesto la causa formal de la inhabitación en el solo conocimiento y amor sobrenaturales, independientemente de la presencia de inmensidad, esto es, en la sola presencia intencional. Suárez quiso completar esta doctrina con la de la amistad sobrenatural, que establece la caridad entre Dios y el alma, y que reclama y exige, según él, la presencia *real*—no sólo intencional—de Dios en el alma; de tal manera—dice—, que por la fuerza de esa amistad Dios vendría realmente al alma aunque no estuviera ya en ella por ningún otro título (verbigracia, por la presencia de inmensidad) [4].

Pero esta explicación suareciana no ha satisfecho a la mayor parte de los teólogos; porque la amistad, como quiera que pertenezca al orden afectivo, no se comprende cómo pueda hacer formalmente presentes a las personas divinas. El amor en cuanto tal no puede hacer físicamente presente al amado, ya que es de orden puramente intencional.

3.ª Un sector de la escuela tomista, a partir de Juan de Santo Tomás [5], interpreta al Angélico Doctor en el sentido de que, *presupuesta ante todo la presencia de inmensidad*, la gracia santificante, por razón de las operaciones de conocimiento y amor procedentes de la fe y la caridad, es la causa formal de la inhabitación de las divinas personas en el alma del justo. Según esta sentencia, el conocimiento y el amor no constituyen la presencia de Dios en nosotros, sino que, presupuesta esta presencia por la general de inmen-

[3] Cf. P. Galtier, *La habitation en nous des trois Personnes* (Roma 1950) p.217-240.
[4] Cf. Suárez, *De Trinitate* 12,5,13.
[5] Cf. Ioannes a S.Thoma, *Cursus theologicus* in I q.43 d.17.

sidad, la presencia especial de las personas divinas consiste en su conocimiento y amor sobrenaturales, o sea en las operaciones provenientes de la gracia.

Esta teoría, mucho más aceptable que la anterior, parece tener en contra, sin embargo, una dificultad insuperable. Si las operaciones de conocimiento y amor provenientes de la gracia santificante fueran la causa formal de la inhabitación trinitaria, habría que negar el hecho de la inhabitación en los niños bautizados antes del uso de la razón, en los justos dormidos o simplemente distraídos y en toda alma santa que dejara de pensar y de amar, en un momento dado, en las divinas personas. A esta dificultad replican los partidarios de esta teoría que aun en esos casos se daría cierta presencia permanente de la Trinidad por la posesión de los hábitos sobrenaturales de la fe y la caridad, capaces de producir esa presencia. Pero esta respuesta no satisface a muchos teólogos, por cuanto la posesión de esos hábitos sobrenaturales nos daría únicamente la facultad o poder de *producir* la inhabitación al reducirlos al acto, pero siempre sería verdad que mientras tanto no tendríamos inhabitación propiamente dicha.

4.ª Otros teólogos [6], finalmente, propugnan la unión de la primera y tercera de estas teorías para explicar adecuadamente el hecho de la divina inhabitación. Según ellos, las personas divinas se hacen presentes de algún modo por la eficiencia y conservación de la gracia santificante, ya que esta gracia nos da verdaderamente una participación física y formal de la naturaleza divina en cuanto tal—cosa que no ocurre en la eficiencia y conservación de las cosas puramente naturales—y, por lo mismo, nos da una participación en el misterio de la vida íntima de Dios, aun conservando intacto el principio teológico certísimo de que en las operaciones *ad extra* obra Dios como uno y no como trino. Presente ya de algún modo la Trinidad en el alma por la gracia, el justo entra en contacto con ella por las operaciones de conocimiento y amor que brotan de la misma gracia. Por la producción de la gracia, Dios se une al alma como principio; y por las operaciones de conocimiento y amor, el alma se une a las divinas personas como término de esas mismas operaciones. De donde la inhabitación trinitaria es un hecho *ontológico* y *psicológico;* en primer lugar *ontológico* (por la producción y conservación de la gracia) y en segundo lugar *psicológico* (por el conocimiento y amor sobrenaturales).

Como se ve, las opiniones son muchas, y acaso ninguna de ellas nos dé una explicación enteramente satisfactoria del modo misterioso como se realiza la presencia real de las divinas personas en el alma del justo. En todo caso, para la vida de piedad y adelantamiento en la perfección, más que el *modo* como se realiza, interesa el *hecho* de la inhabitación, en el cual están absolutamente de acuerdo todos los teólogos católicos.

Prescindiendo, pues, de las diversas teorías formuladas para explicar el modo de la divina inhabitación, vamos a señalar en qué se distingue la presencia de inhabitación de las otras presencias de Dios que señala la teología.

Pueden distinguirse, en efecto, hasta *cinco* presencias de Dios completamente distintas:

1.ª PRESENCIA PERSONAL E HIPOSTÁTICA. Es la propia y exclusiva de Jesucristo-hombre. En él la persona divina del

[6] Cf. S. GONZÁLEZ, *De gratia* n.212: «Sacrae Theologiae Summa» (vol.3 p.611 2.ª ed. BAC, 1953).

Verbo no reside como en un templo, sino que constituye su propia personalidad, aun en cuanto hombre. En virtud de la unión hipostática Cristo-hombre es una persona *divina*, de ningún modo una persona humana.

2.ª PRESENCIA EUCARÍSTICA. En la Eucaristía está presente Dios de una manera *especial* que solamente se da en ella. Es el *ubi* eucarístico, que, aunque de una manera directa e inmediata afecta únicamente al cuerpo de Cristo, afecta también indirectamente a las tres divinas Personas de la Santísima Trinidad: al Verbo por su unión personal con la humanidad de Cristo, y al Padre y al Espíritu Santo por la *circuminsesión* o presencia mutua de las tres divinas Personas entre sí, que las hace absolutamente inseparables.

3.ª PRESENCIA DE VISIÓN. Dios está presente en todas partes—como veremos en seguida—, pero no en todas se deja ver. La visión beatífica en el cielo puede considerarse como una presencia especial de Dios distinta de las demás. En el cielo está Dios *dejándose ver*.

4.ª PRESENCIA DE INMENSIDAD. Uno de los atributos de Dios es su *inmensidad*, en virtud de la cual Dios está realmente presente en todas partes, sin que pueda existir criatura o lugar alguno donde no se encuentre Dios. Y esto por tres capítulos:

a) POR ESENCIA, en cuanto que Dios está *dando el ser* a todo cuanto existe sin descansar un instante, de manera parecida a como la fábrica de electricidad está enviando sin cesar el fluido eléctrico que mantiene encendida la bombilla. Si Dios suspendiera un solo instante su acción conservadora sobre cualquier ser, desaparecería *ipso facto* ese ser en la nada, como la lámpara eléctrica se apaga instantáneamente cuando le cortamos la corriente. En este sentido Dios está presente incluso en un alma en pecado mortal y en el mismísimo demonio, que no podrían existir sin esa presencia divina.

b) POR PRESENCIA, en cuanto que Dios tiene continuamente ante sus ojos todos los seres creados, sin que ninguno de ellos pueda substraerse un solo instante a su mirada divina.

c) POR POTENCIA, en cuanto que Dios tiene sometidas a su poder todas las criaturas. Con una sola palabra las creó y con una sola podría aniquilarlas.

5.ª PRESENCIA DE INHABITACIÓN. Es la presencia *especial* que establece Dios, uno y trino, en el alma justificada por la gracia.

¿En qué se distingue esta presencia de *inhabitación* de la presencia general de *inmensidad?*

Ante todo hay que decir que la presencia especial de inhabitación supone y preexige la presencia general de inmensidad, sin la cual no sería posible. Pero añade a esta presencia general

dos cosas fundamentales, a saber: la *paternidad* y la *amistad* divinas, la primera fundada en la *gracia santificante* y la segunda en la *caridad*.

Vamos a explicar un poco estas realidades inefables.

a) La paternidad. Propiamente hablando, no puede decirse que Dios sea *Padre* de las criaturas en el orden puramente natural. Es verdad que todas han salido de sus manos creadoras, pero este hecho constituye a Dios *Autor* o *Creador* de todas ellas, pero de ningún modo le hace *Padre* de las mismas. El artista que esculpe una estatua en un trozo de madera o de mármol es el *autor* de la estatua, pero de ningún modo su *padre*. Para ser padre es preciso transmitir la propia vida, esto es, la propia naturaleza específica, a otro ser viviente de la misma especie.

Por eso, si Dios quería ser nuestro Padre, además de nuestro Creador, era preciso que nos transmitiese su propia naturaleza divina en toda su plenitud—y éste es el caso de Jesucristo, Hijo de Dios por naturaleza—o, al menos, una *participación* real y verdadera de la misma: y éste es el caso del alma justificada. En virtud de la *gracia santificante*, que nos da una participación misteriosa, pero muy real y verdadera de la misma naturaleza divina [7], el alma justificada se hace verdaderamente *hija de Dios*, por una adopción *intrínseca* muy superior a las adopciones humanas puramente jurídicas y extrínsecas. Y desde ese momento, Dios, que ya residía en el alma por su presencia general de inmensidad, *comienza a estar en ella como Padre* y a mirarla como verdadera hija suya. Este es el primer aspecto de la presencia de *inhabitación*, incomparablemente superior, como se ve, a la simple presencia de inmensidad. La presencia de *inmensidad* es común a todo cuanto existe (incluso a las piedras y a los mismos demonios). La de *inhabitación*, en cambio, es propia y exclusiva de los hijos de Dios. Supone siempre la gracia santificante y, por lo mismo, no podría darse sin ella.

b) La amistad. Pero la gracia santificante no va nunca sola. Lleva consigo el maravilloso cortejo de las virtudes infusas, entre las que destaca, como la más importante y principal, la *caridad* sobrenatural. Como explicaremos en su lugar, la caridad establece una verdadera y mutua *amistad* entre Dios y los hombres: es su esencia misma [8]. Por eso al infundirse en el alma, juntamente con la gracia santificante, la caridad sobrenatural, Dios comienza a estar en ella de una manera enteramente nueva: ya no está simplemente como *autor*, sino también como verdadero *amigo*. He ahí el segundo entrañable aspecto de la divina inhabitación.

Presencia íntima de Dios, uno y trino, como *Padre* y como *Amigo*. Este es el hecho colosal, que constituye la esencia misma de la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma justificada por la gracia y la caridad.

42. 3. **Finalidad.**—La inhabitación trinitaria en nuestras almas tiene una finalidad altísima, como no podía menos de ser así. Es el gran don de Dios, el primero y el mayor de todos los dones posibles, puesto que nos da la posesión real y verdadera

[7] Cf. 2 Petr 1,4.
[8] Cf. II-II 23,1.

del mismo Ser infinito de Dios. La misma gracia santificante, con ser un don de valor inapreciable, vale infinitamente menos que la divina inhabitación. Esta última recibe en teología el nombre de gracia *increada*, a diferencia de la gracia habitual o santificante, que se designa con el de gracia *creada*. Hay un abismo entre una criatura—por muy perfecta que sea—y el mismo Creador.

La inhabitación equivale en el cristiano a la unión hipostática en la persona de Cristo, aunque no sea ella, sino la gracia habitual, la que nos constituye formalmente hijos adoptivos de Dios. La gracia santificante penetra y empapa formalmente nuestra alma *divinizándola*. Pero la divina inhabitación es como la encarnación o inserción en nuestras almas de lo absolutamente divino: del mismo ser de Dios, tal como es en sí mismo, uno en esencia y trino en personas.

Dos son las principales finalidades de la divina inhabitación en nuestras almas. Vamos a exponerlas en otras tantas conclusiones.

Conclusión 1.ª La Santísima Trinidad inhabita en nuestras almas para hacernos participantes de su vida íntima divina y transformarnos en Dios.

43. La vida íntima de Dios consiste, como ya dijimos, en la procesión de las divinas personas—el Verbo, del Padre por vía de generación intelectual; y el Espíritu Santo, del Padre y del Hijo por vía de procedencia afectiva—y en la infinita complacencia que en ello experimentan las divinas personas entre sí.

Ahora bien: por increíble que parezca esta afirmación, la inhabitación trinitaria en nuestras almas tiende, como meta suprema, a hacernos participantes del misterio de la vida íntima divina *asociándonos a él* y transformándonos en Dios, en la medida en que es posible a una simple criatura. Escuchemos a San Juan de la Cruz—doctor de la Iglesia universal—explicando esta increíble maravilla [9]:

«Este *aspirar del aire* es una habilidad que el alma dice que le dará allí en la comunicación del Espíritu Santo; el cual, a manera de *aspirar*, con aquella su aspiración divina muy subidamente levanta el alma y la informa y habilita *para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo* que a ella le aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo. Porque no sería verdadera y total transformación *si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado*.

Y esta tal *aspiración* del Espíritu Santo en el alma, con que Dios la transforma en sí, le es a ella de tan subido y delicado y profundo deleite, que no

[9] San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* c.39 n.3-4 y 7.

hay que decirlo por lengua mortal, ni el entendimiento humano en cuanto tal puede alcanzar algo de ello...

Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta, que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella *por modo participado*. Porque dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, *en que el alma se hace deiforme y Dios por participación*, ¿que increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, *la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad?* Pero *por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma;* porque esto es estar transformada en las tres personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza...

¡Oh almas criadas para estas grandezas y *para ellas llamadas!*, ¿qué hacéis? ¿En qué os entretenéis? Vuestras pretensiones son bajezas y vuestras posesiones miserias. ¡Oh miserable ceguera de los ojos de vuestra alma, pues para tanta luz estáis ciegos y para tan grandes voces sordos, no viendo que en tanto que buscáis grandezas y gloria os quedáis miserables y bajos, de tantos bienes hechos ignorantes e indignos!»

Hasta aquí, San Juan de la Cruz. Realmente el apóstrofe final del sublime místico fontivereño está plenamente justificado. Ante la perspectiva soberana de nuestra total transformación en Dios, el cristiano debería despreciar radicalmente todas las miserias de la tierra y dedicarse con ardor incontenible a intensificar cada vez más su vida trinitaria hasta remontarse poco a poco a las más altas cumbres de la unión mística con Dios. Es lo que sor Isabel de la Trinidad pedía sin cesar a sus divinos huéspedes:

«Que nada pueda turbar mi paz ni hacerme salir de Vos, ¡oh mi Inmutable!, sino que cada minuto me lleve más lejos en la profundidad de vuestro misterio».

No se vaya a pensar, sin embargo, que esa total transformación en Dios de que hablan los místicos experimentales como coronamiento supremo de la inhabitación trinitaria tiene un sentido panteísta de absorción de la propia personalidad en el torrente de la vida divina. Nada más lejos de esto. La unión panteísta no es propiamente unión, sino negación absoluta de la unión, puesto que uno de los dos términos—la criatura—desaparece al ser absorbido por Dios. La unión mística no es esto. El alma transformada en Dios no pierde jamás su propia personalidad creada. Santo Tomás pone el ejemplo, extraordinariamente gráfico y expresivo, del hierro candente que, sin perder su propia naturaleza de hierro, adquiere las propiedades del fuego y se hace fuego por participación [10].

[10] Cf. I-II 112,1; I 8,1; I 44,1, etc.

Comentando esta divina transformación a base de la imagen del hierro candente escribe con acierto el P. Ramière [11]:

«Es verdad que en el hierro abrasado está la semejanza del fuego, mas no es tal que el más hábil pintor pueda reproducirla sirviéndose de los más vivos colores; ella no puede resultar sino de la presencia y acción del mismo fuego. La presencia del fuego y la combustión del hierro son dos cosas distintas; pues ésta es una manera de ser del hierro, y aquélla una relación del mismo con una substancia extraña. Pero las dos cosas, por distintas que sean, son inseparables una de otra; el fuego no puede estar unido al hierro sin abrasarle, y la combustión del hierro no puede resultar sino de su unión con el fuego.

Así el alma justa posee en sí misma una santidad distinta del Espíritu Santo; mas ella es inseparable de la presencia del Espíritu Santo en esa alma, y, por tanto, es infinitamente superior a la más elevada santidad que pudiera alcanzar un alma en la que no morase el Espíritu Santo. Esta última alma no podría ser divinizada sino *moralmente*, por la semejanza de sus disposiciones con las de Dios; el cristiano, por el contrario, es divinizado *físicamente*, y, en cierto sentido, *substancialmente*, puesto que sin convertirse en una misma substancia y en una misma persona con Dios, posee en sí la substancia de Dios y recibe la comunicación de su vida».

Conclusión 2.ª La Santísima Trinidad inhabita en nuestras almas para darnos la plena posesión de Dios y el goce fruitivo de las divinas personas.

44. Dos cosas se contienen en esta conclusión, que vamos a examinar por separado:

a) Para darnos la plena posesión de Dios. Decíamos al hablar de la presencia divina de inmensidad que, en virtud de la misma, Dios estaba íntimamente presente en todas las cosas—incluso en los mismos demonios del infierno—por esencia, presencia y potencia. Y, sin embargo, un ser que no tenga con Dios otro contacto que el que proviene únicamente de esta presencia de inmensidad, propiamente hablando no *posee* a Dios, puesto que este tesoro infinito no le pertenece en modo alguno. Escuchemos de nuevo al P. Ramière [12]:

«Podemos imaginarnos a un hombre pobrísimo junto a un inmenso tesoro, sin que por estar próximo a él se haga rico, pues lo que hace la riqueza no es la proximidad, sino la *posesión* del oro. Tal es la diferencia entre el alma justa y el alma del pecador. El pecador, el condenado mismo, tienen a su lado y *en sí mismos* el bien infinito, y, sin embargo, permanecen en su indigencia, porque este tesoro no les pertenece; al paso que el cristiano en estado de gracia tiene en sí el Espíritu Santo, y con El la plenitud de las gracias celestiales *como un tesoro que le pertenece en propiedad* y del cual puede usar cuando y como le pareciere

¡Qué grande es la felicidad del cristiano! ¡Qué verdad, bien entendida por nuestro entendimiento, para ensanchar nuestro corazón! ¡Qué influjo

[11] Enrique Ramière, S.I., *El Corazón de Jesús y la divinización del cristiano* (Bilbao 1936) p.229-30.
[12] O.c., p.216-17.

en nuestra vida entera si la tuviéramos constantemente ante los ojos! La persuasión que tenemos de la presencia real del cuerpo de Jesucristo en el copón nos inspira el más profundo horror a la profanación de ese vaso de metal. ¡Qué horror tendríamos también a la menor profanación de nuestro cuerpo, si no perdiéramos de vista este dogma de fe, tan cierto como el primero, a saber, *la presencia real en nosotros del Espíritu de Jesucristo!* ¿Es por ventura el divino Espíritu menos santo que la carne sagrada del Hombre-Dios? ¿O pensamos que da El a la santidad de esos vasos de oro y templos materiales más importancia que a la de sus templos vivos y tabernáculos espirituales?»

Nada, en efecto, debería llenar de tanto horror al cristiano como la posibilidad de perder este tesoro divino por el pecado mortal. Las mayores calamidades y desgracias que podamos imaginar en el plano puramente humano y temporal—enfermedades, calumnias, pérdida de todos los bienes materiales, muerte de los seres queridos, etc., etc.—son cosa de juguete y de risa comparadas con la terrible catástrofe que representa para el alma un solo pecado mortal. Aquí la pérdida es absoluta y rigurosamente *infinita*.

b) Para darnos el goce fruitivo de las divinas personas. Por más que asombre leerlo, es ésta una de las finalidades más entrañables de la divina inhabitación en nuestras almas.

El príncipe de la teología católica, Santo Tomás de Aquino, escribió en su *Suma Teológica* estas sorprendentes palabras [13]:

«No se dice que poseamos sino aquello de que libremente podemos usar y disfrutar. Ahora bien, sólo por la gracia santificante *tenemos la potestad de disfrutar de la persona divina* («potestatem *fruendi* divina persona»).»

Por el don de la gracia santificante es perfeccionada la criatura racional, no sólo para usar libremente de aquel don creado, sino para *gozar de la misma persona divina* («ut ipsa persona divina *fruatur*»)».

Los místicos experimentales han comprobado en la práctica la profunda realidad de estas palabras. Santa Catalina de Siena, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, sor Isabel de la Trinidad y otros muchos hablan de experiencias trinitarias inefables. Sus descripciones desconciertan, a veces, a los teólogos especulativos, demasiado aficionados, quizá, a medir las grandezas de Dios con la cortedad de la pobre razón humana, aun iluminada por la fe [14].

[13] I 43,3 c et ad 1.

[14] En realidad, las discrepancias entre teólogos y místicos son más aparentes que reales. La experiencia mística, por su propia inefabilidad, no es apta para ser expresada con los pobres conceptos humanos. De ahí que los místicos se vean constreñidos a emplear un lenguaje inadecuado que, a la luz de la simple razón natural, parece excesivo e inexacto, cuando, en realidad, se queda todavía muy por debajo de la experiencia inefable que trata de expresar. Véase, por ejemplo, el texto de San Juan de la Cruz que vamos a citar inmediatamente.

Escuchemos algunos testimonios explícitos de los místicos experimentales:

SANTA TERESA. «Quiere ya nuestro buen Dios quitarle las escamas de los ojos y que vea y entienda algo de la merced que le hace, aunque es por una manera extraña; y metida en aquella morada por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, *se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres personas*, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, *y estas personas distintas*, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres personas una substancia y un poder y un saber y un solo Dios. De manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. *Aquí se le comunican todas tres personas*, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendrían El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos.

¡Oh, válgame Dios! ¡Cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas a entender por esta manera cuán verdaderas son! Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella, sino que notoriamente ve, de la manera que queda dicho, que están en lo interior de su alma; *en lo muy muy interior*, en una cosa muy honda—que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras—siente en sí esta divina compañía» [15].

SAN JUAN DE LA CRUZ. Ya hemos citado en la conclusión anterior un texto extraordinariamente expresivo. Oigámosle ponderar el deleite inefable que el alma experimenta en su sublime experiencia trinitaria:

«De donde la delicadez del deleite que en este toque se siente, es imposible decirse; ni yo querría hablar de ello, porque no se entienda que aquello no es más de lo que se dice, que no hay vocablos para declarar cosas tan subidas de Dios como en estas almas pasan, de las cuales el propio lenguaje es entenderlo para sí y sentirlo para sí, y callarlo y gozarlo el que lo tiene... y así sólo se puede decir, y con verdad, que *a vida eterna sabe;* que aunque en esta vida no se goza perfectamente como en la gloria, con todo eso, este toque, por ser toque de Dios, *a vida eterna sabe*» [16].

SOR ISABEL DE LA TRINIDAD. «He aquí cómo yo entiendo ser la «casa de Dios»: viviendo en el seno de la tranquila Trinidad, en mi abismo interior, en esta fortaleza inexpugnable del santo recogimiento, de que habla San Juan de la Cruz.

David cantaba: «Anhela mi alma y desfallece en los atrios del Señor» (Ps 83,3). Me parece que ésta debe ser la actitud de toda alma que se recoge en sus atrios interiores para contemplar allí a su Dios y ponerse en contacto estrechísimo con El. Se siente desfallecer en un divino desvanecimiento ante la presencia de este Amor todopoderoso, de esta majestad infinita que mora en ella. No es la vida quien la abandona, es ella quien desprecia esta vida natural y quien se retira, porque siente que no es digna de su esencia tan rica, y que se va a morir y a desaparecer en su Dios» [17].

Esta es, en toda su sublime grandeza, una de la finalidades más entrañables de la inhabitación de la Santísima Trinidad en nuestras almas: darnos una experiencia inefable del gran mis-

[15] SANTA TERESA, *Moradas séptimas* 1,6-7.
[16] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* canc.2 n.21.
[17] SOR ISABEL DE LA TRINIDAD, *Ultimo retiro de «Laudem gloriae»*, dia 16. Puede verse en PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad*, al final.

terio trinitario, a manera de pregusto y anticipo de la bienaventuranza eterna. Las personas divinas se entregan al alma para que *gocemos de ellas*, según la asombrosa terminología del Doctor Angélico, plenamente comprobada en la práctica por los místicos experimentales. Y aunque esta inefable experiencia constituye, sin duda alguna, el grado más elevado y sublime de la unión mística con Dios, no representa, sin embargo, un favor de tipo «extraordinario» a la manera de las gracias «gratis dadas»; entra, por el contrario, en el desarrollo normal de la gracia santificante, y *todos los cristianos están llamados a estas alturas* y a ellas llegarían, efectivamente, si fueran perfectamente fieles a la gracia y no paralizaran con sus continuas resistencias la acción santificadora progresiva del Espíritu Santo. Escuchemos a Santa Teresa proclamando abiertamente esta doctrina;

«Mirad *que convida el Señor a todos;* pues es la misma verdad, no hay que dudar. *Si no fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos,* y aunque nos llamara, no dijera: «Yo os daré de beber» (Io 7,37). Pudiera decir: venid todos, que, en fin, no perderéis nada; y a los que a mí me pareciere, yo los daré de beber. Mas como dijo, sin esta condición, *a todos,* tengo por cierto que a *todos los que no se quedaren en el camino, no les faltará este agua viva*» [18].

Vale la pena, pues, hacer de nuestra parte todo cuanto podamos para *disponernos* con la gracia de Dios a gozar, aun en este mundo, de esta inefable experiencia trinitaria. Vamos a recordar los principales medios para ello.

4. Modo de vivir el misterio de la divina inhabitación

Exponiendo la espiritualidad eminentemente trinitaria de sor Isabel de la Trinidad, señala con mucho acierto el P. Philipon la manera con que vivía este misterio la célebre carmelita de Dijon [19]. Sus rasgos esenciales pueden reducirse a estos cuatro: *fe viva, caridad ardiente, recogimiento profundo* y *actos fervientes de adoración.* Vamos a examinarlos brevemente uno por uno.

a) Fe viva

45. Escuchemos al P. Philipon en el lugar citado:

«Para avanzar con seguridad en «esta ruta magnífica de la Presencia de Dios», la fe es el acto esencial, el único que nos da acceso al Dios vivo pero oculto. «Para acercarse a Dios es preciso creer» (Hebr 11,6); es San Pablo

[18] SANTA TERESA, *Camino de perfección* 19,15; cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama* canc.2 v.27.
[19] Cf. P. PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.3.

quien habla así. Y añade todavía: «La fe es la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos» (Hebr 11,1). Es decir, que la fe nos hace de tal manera ciertos y presentes los bienes futuros, que por ella cobran realidad en nuestra alma y subsisten en ella antes de que los gocemos. San Juan de la Cruz dice que ella «nos sirve de pie para ir a Dios» y que es «la posesión en estado oscuro». Unicamente ella puede darnos luces verdaderas sobre Aquel a quien amamos, y nuestra alma debe escogerla como medio para llegar a la unión bienaventurada. Ella es la que vierte a raudales en nuestro interior todos los bienes espirituales».

Esta fe viva nos ha de empujar incesantemente a recordar el gran misterio permanente en nuestras almas. El ejercicio de la *presencia de Dios*—cuya gran eficacia santificadora nos parece ocioso ponderar—cobra aquí toda su fuerza y su razón de ser. Es preciso recordar, con la mayor frecuencia que la debilidad humana nos permita, que «somos templos de Dios» y que «el Espíritu de Dios habita dentro de nosotros mismos». En realidad, éste debería ser el pensamiento único, la idea fija y obsesionante de toda alma que aspire de verdad a santificarse. Este es el punto de vista verdaderamente básico y esencial. Todo lo que nos distraiga o aparte de este ejercicio fundamental representa para nosotros la disipación y el extravío de la ruta directa que conduce a Dios.

No es preciso, para ello, *sentir* a Dios. La fe es enteramente suprasensible e incluso suprarracional. En el mejor de los casos, nos deja entrever a Dios en un misterioso *claroscuro* y, con frecuencia, no es otra cosa que un *cara a cara en las tinieblas*. El alma que quiera santificarse de veras ha de prescindir en absoluto de sus sensibilidades y caminar hacia Dios, valiente y esforzada, en medio de todas las soledades y tinieblas. Así lo practicaba la carmelita de Dijon [20].

«Soy la pequeña reclusa de Dios, y cuando entro en mi querida celda para continuar con El el coloquio comenzado, una alegría divina se apodera de mí. ¡Amo tanto la soledad con sólo El! Llevo una pequeña vida de ermitaña verdaderamente deliciosa. Estoy muy lejos de sentirme exenta de impotencias; también yo tengo necesidad de buscar a mi Maestro que se oculta muy bien. Pero entonces despierto mi fe y estoy muy contenta de no gozar de su presencia, para hacerle gozar a El de mi amor».

Este espíritu de *fe viva* es el mejor procedimiento y el camino más rápido y seguro para llevarnos a una vida de ardiente amor a Dios, que vale todavía mucho más.

[20] SOR ISABEL DE LA TRINIDAD, *Carta a su hermana*, del 15 de julio de 1906; cf. PHILIPON, l.c.

b) Caridad ardiente

46. La caridad, en efecto, es mejor y vale más que la fe. En absoluto es posible tener fe sin caridad, aunque se trataría de una fe *informe*, sin valor santificante alguno. La caridad, en cambio, es la reina de todas las virtudes y va unida siempre, inseparablemente, a la divina gracia y a la presencia inhabitante de Dios.

La caridad nos une más íntimamente a Dios que ninguna otra virtud. Es ella la única que tiene por objeto directo e inmediato al mismo Dios como fin último sobrenatural. Y como Dios es la santidad por esencia y no hay ni puede haber otra santidad posible que la que de El recibamos, síguese que el alma será tanto más santa cuanto más de cerca se allegue a Dios por el impulso de su caridad. La fórmula tan conocida: *la santidad es amor*, expresa una auténtica y profunda realidad. Por eso el primero y el más grande de los preceptos de Dios tenía que ser forzosamente éste: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Deut 6,4; Mc 12,30).

La Sagrada Escritura y la tradición cristiana universal a través de los Padres de la Iglesia, los doctores y los santos están de acuerdo unánimemente en conceder a la caridad la primacía sobre todas las virtudes. Ella es «la plenitud de la ley» en frase lapidaria de San Pablo (Rom 13,10). San Agustín pudo escribir, sin que nadie le desmintiera, aquella frase simplificadora: «Ama y haz lo que quieras». San Bernardo decía que «la medida del amor a Dios es amarle sin medida». Y el gran teólogo de la Iglesia, Santo Tomás de Aquino, escribió rotundamente: «El amor es formalmente la vida del alma, como el alma es la vida del cuerpo» [21].

San Juan de la Cruz expresó en un pensamiento sublime la primacía del amor: «A la tarde te examinarán en el amor. Aprende a amar a Dios como Dios quiere ser amado y deja tu condición» [22].

He aquí una breve exégesis del espléndido pensamiento:

a) A LA TARDE, esto es, al declinar el día de nuestra vida mortal.

b) TE EXAMINARÁN EN EL AMOR: la caridad constituirá la asignatura única—o, al menos, la más importante—de la que habremos de responder ante el supremo examinador (cf. Mt 25,34-40).

c) APRENDE A AMAR A DIOS COMO DIOS QUIERE SER AMADO, esto es, «con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Deut 6,4).

21 «Caritas est formaliter vita animae, sicut et anima corporis» (II-II 23,2 ad 2).
22 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Avisos y sentencias* n.57 (ed. BAC).

d) Y DEJA TU CONDICIÓN: Deja ya tu condición humana, tus miras egoístas, tu manera de conducirte puramente natural. Deja ya tu vida de hijo de los hombres, para empezar a vivir de veras tu vida de hijo de Dios.

Lo cual no quiere decir que para santificarse deba el cristiano ingresar en una orden religiosa de vida contemplativa para vivir lejos de las cosas de la tierra. Sería un gran error. La santidad es para todos, y en todos los estados y modos de vida se puede de hecho alcanzar. La clave del secreto está *en hacer todas las cosas por amor*—«ora comáis, ora bebáis...», decía San Pablo (1 Cor 10,31)—, aunque se trate de un vivir sin brillo y sin apariencia humana alguna. Este fue el último pensamiento que sor Isabel de la Trinidad ofreció a sus hermanas que recitaban junto a ella las oraciones de los agonizantes: «A la tarde de la vida todo pasa; sólo permanece el amor. Es preciso hacerlo todo por amor». Y Santa Teresita de Lisieux, la víspera de su muerte, dijo a su hermana Celina que le pedía una palabra de adiós: *Ya lo he dicho todo: lo único que vale es el amor.*

«Aquí comienza—escribe a este propósito el P. Philipon [23]—la diferencia entre los santos y nosotros. En sus acciones los santos buscan la gloria de su Dios, «ya sea que coman, ya que beban», mientras que muchas almas cristianas no saben encontrar a Dios ni siquiera en la oración, porque se imaginan que la vida espiritual es cierta cosa inaccesible, reservada a un pequeño número de almas privilegiadas, llamadas «místicas», y lo complican todo. La verdadera mística es la del bautismo, en vistas a la Trinidad y bajo el sello del Crucificado, esto es, en la trivialidad de todos los renunciamientos cotidianos».

c) Recogimiento profundo

47. Es preciso, sin embargo, evitar la disipación del alma y el derramarse al exterior inútilmente. En cualquier género de vida en que la divina Providencia haya querido colocarnos, se impone siempre la necesidad de recogerse al interior de nuestra alma para entrar en contacto y conversación íntima con nuestros divinos huéspedes. Es inútil tratar de santificarse en medio del bullicio del mundo, sin renunciar a la mayor parte de sus placeres y diversiones, por muy honestos e inocentes que sean. Ni la espiritualidad monástica, ni la llamada «espiritualidad seglar», podrán conducir jamás a nadie a la cima de la perfección cristiana si el alma no renuncia, al precio que sea, a todo lo que pueda disiparla o derramarla al exterior. Sin recogimiento, sin vida de oración, sin trato íntimo con la Santísima Trinidad presente en el fondo de nuestras almas, nadie se santificará jamás, ni en el claustro ni en el mundo. Deberían tener presente este principio indiscutible los que propugnan con tanto entu-

[23] L.c., p.107 (11.ª edición francesa 1954).

siasmo una espiritualidad perfectamente compatible con todas las disipaciones de la vida mundana, so pretexto de que «hay que santificarlo todo» y de que el seglar «no puede santificarse a la manera de los monjes» y de que «no puede ni debe renunciar *a nada* de lo que lleva consigo la vida ordinaria en el mundo», a excepción, naturalmente, del pecado. Los que así piensan pueden tener la seguridad de que no llegarán jamás a la cumbre de la perfección cristiana. Cristo se dirigió *a todos los cristianos*, y no solamente a los monjes, cuando pronunció aquellas palabras que no perderán jamás su actualidad: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame» (Lc 9,23).

d) Actos fervientes de adoración

48. El recogimiento hacia el interior de nuestra alma ha de impulsarnos a practicar con frecuencia fervientes actos de adoración a nuestros divinos huéspedes. Como es sabido, el mérito sobrenatural no consiste en la mera posesión de los hábitos infusos, sino en su ejercicio o actualización [24]. Y cada nuevo aumento de gracia santificante lleva consigo una nueva presencia de la Santísima Trinidad, o sea, una radicación más profunda en lo más hondo de nuestras almas [25].

Para ello, practiquemos con ferviente espíritu, llenándolas de sentido, nuestras devociones trinitarias:

a) El «Gloria Patri et Filio»..., que tantas veces recitamos distraídos, es un excelente acto de adoración y de alabanza de gloria de la Trinidad Beatísima. Dom Columba Marmión tenía adquirida la costumbre de asociar a cada *Gloria Patri* del final de los salmos la petición de sentirse y vivir cada vez más intensamente su filiación adoptiva. Es una excelente práctica, altamente santificadora.

b) El «Gloria in excelsis Deo» de la misa es una magnífica plegaria trinitaria, impregnada de alabanza y de amor. Muchas almas interiores hacen consistir su oración mental en irlo recorriendo lentamente, empapando su alma de los sublimes pensamientos que encierra, y dejando arder suavemente su corazón en el fuego del amor.

c) El «sanctus, sanctus, sanctus», que oyeron cantar en el cielo a los bienaventurados el profeta Isaías (Is 6,3) y el vidente del Apocalipsis (Apoc 4,8), debería constituir para el cristiano,

24 Cf. I-II 71,5 ad 1; II-II 79,3 ad 4, etc.
25 Cf. I 43,6 ad 2.

ya desde esta vida, su himno predilecto de alabanza y de gloria de la Trinidad Beatísima.

d) El símbolo «QUICUMQUE» es otro motivo bellísimo de santa y fecunda meditación del misterio trinitario.

e) LA MISA VOTIVA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD era celebrada con frecuencia por San Juan de la Cruz, «porque estoy firmemente persuadido—decía con gracia—que la Santísima Trinidad es el santo más grande del cielo».

En fin: hay otros muchos medios de fomentar en nosotros los actos de adoración a la Trinidad Beatísima. A muchas almas les va muy bien la meditación sosegada y afectiva de la sublime «elevación» de sor Isabel de la Trinidad: «¡Oh Dios mío, Trinidad que adoro!...» Otras se preocupan de multiplicar los actos de *adoración, reparación, petición* y *acción de gracias* que son los propios y específicos del *sacrificio* como supremo acto de culto y veneración a Dios. Otras siguen otros procedimientos y emplean otros métodos que el Espíritu Santo les sugiere. Lo importante es intensificar, como quiera que sea, nuestro contacto íntimo con las divinas personas que están inhabitando con entrañas de amor en lo más hondo de nuestras almas.

CAPITULO III

La configuración con Jesucristo

Vamos a estudiar esta materia con la máxima amplitud que nos permite la índole de nuestra obra. La configuración con Cristo es la finalidad misma de nuestra vida cristiana en orden a nuestra santificación e incluso mirando a la glorificación de Dios, finalidad última y absoluta de la Creación. En el plan actual de la divina Providencia, no podemos santificarnos ni glorificar a Dios sino por Jesucristo y en El. Es, pues, de importancia capital tener ideas claras en torno a este asunto importantísimo.

49. Con frecuencia se destaca poco en la predicación y en los libros de piedad el papel excepcional de la persona de Cristo en nuestra santificación. A veces, la «devoción a Nuestro Señor o al Sagrado Corazón de Jesús» se señala como uno de tantos *medios* para santificarse, al lado de la lectura espiritual, del examen de conciencia o del plan de vida. Con ello se deforma lamentablemente la piedad de los fieles y se les hace concebir una idea muy equivocada de lo que en realidad constituye la piedra angular del edificio de nuestra santificación.

No seremos santos sino en la medida en que vivamos la vida de Cristo o, quizá mejor, en la medida en que Cristo *viva*

su vida en nosotros. El proceso de la santificación es un proceso de *cristificación*. El cristiano tiene que convertirse en otro Cristo: *christianus, alter Christus*. Solamente cuando con toda exactitud y verdad podamos repetir el «ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20), podremos estar seguros de haber alcanzado la cumbre de la perfección cristiana.

Examinemos, pues, las líneas fundamentales de lo que San Pablo llamaba el «misterio de Cristo, en el que están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col 2,2-3).

Dividiremos el capítulo en dos artículos:

1.º El misterio de Cristo.
2.º Cómo vivir el misterio de Cristo.

ARTICULO 1

EL MISTERIO DE CRISTO

50. MARMION, *Jesucristo, vida del alma; Jesucristo en sus misterios; Jesucristo, ideal del monje;* MERSCH, *Le corps mystique du Christ;* PRAT, *Théologie de S. Paul;* E. MURA, *Le corps mystique du Christ;* PLUS, S.I., *Cristo en nosotros; Cristo en nuestros prójimos;* SAUVÉ, *Jesús íntimo; el Corazón de Jesús;* JAEGHER, S.I., *La vida de identificación con Jesucristo;* ADAM, *Jesus Christus; Cristo, nuestro hermano;* SCHUTZ, *Cristo;* GOMÁ, *Jesucristo redentor;* SAURAS, *El Cuerpo místico de Cristo* (BAC, n.85); ROYO MARÍN, *Jesucristo y la vida cristiana* (BAC, n.210). CABODEVILLA, *Cristo vivo* (BAC, n.232).

El papel de Jesucristo en la vida de sus miembros vivos constituía la idea obsesionante de San Pablo. Todo su afán consiste en revelarle al mundo el «misterio de Cristo» (Col 4,3), ese «sacramento escondido» (Eph 3,9) en el que habita corporalmente la plenitud de la divinidad (Col 2,9), y en el que el cristiano encontrará todas las cosas (ibid. 10) hasta quedar completamente lleno con la plenitud misma de Dios (Eph 3,19).

Nosotros vamos a recoger las líneas fundamentales de la doctrina cristológica relacionada con la vida espiritual, tomando como punto de partida la fórmula que el mismo Cristo nos dejó en el evangelio de San Juan: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Io 14,6).

1. Jesucristo, Camino

51. Jesucristo es el único *Camino*. Nadie puede ir al Padre sino por El (Io 14,6), ya que no se nos ha dado otro nombre bajo el cielo por el cual podamos salvarnos (Act 4,12).

En efecto. Según el plan divino de nuestra predestinación, la santidad a la cual nos llama Dios por la gracia y la adopción sobrenatural consiste en una participación de la vida divina traída al mundo por Jesucristo. Consta expresamente en la divina revelación:

«Por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, por la cual nos hizo agradables a sus ojos en su Hijo muy amado» (Eph 1,4-6).

Es Jesucristo quien ha restablecido el plan divino de nuestra salvación, destruido por el pecado de Adán. «El amor de Dios hacia nosotros se manifestó enviando al mundo a su Hijo unigénito *para que nosotros vivamos por El: ut vivamus per eum*» (1 Io 4,9). En adelante, Cristo será el *único Camino* para ir al Padre: «*nadie* viene al Padre sino por mí» (Io 14,6). Sin El no podemos hacer absolutamente nada: *nihil* (Io 15,5). Toda la preocupación del cristiano ha de consistir en vivir la vida de Cristo, en incorporarse a El, en dejar circular por sus venas, sin la menor resistencia, la savia vivificadora de Cristo. Porque El es la vid y nosotros los sarmientos; y la vida del sarmiento depende de la unión con la vid, que le envía la savia vivificante. Separado de ella, se seca y es arrojado al fuego (Io 15,1-6).

San Pablo no hallaba en el lenguaje humano palabras justas para expresar esta realidad inefable de la incorporación del cristiano a su divina Vid. La vida, la muerte, la resurrección del cristiano: todo ha de estar unido íntimamente a Cristo. Y, ante la imposibilidad de expresar estas realidades con las palabras humanas en uso, creó esas expresiones enteramente nuevas, desconocidas hasta él, que no debían tampoco acabarle de llenar: «hemos muerto juntamente con Cristo»: *commortui* (2 Tim 2,11), y con El hemos sido sepultados: *consepulti* (Rom 6,4), y con El hemos resucitado: *conresuscitati* (Eph 2,6), y hemos sido vivificados y plantados en El: *convivificavit nos in Christo* (Eph 2,5), *et complantati* (Rom 6,5), para que vivamos con El: *et convivemus* (2 Tim 2,11), a fin de reinar juntamente con El eternamente: *et consedere fecit in caelestibus in Christo Iesu* (Eph 2,6).

Con razón, pues, dice el insigne abad de Maredsous dom Columba Marmion en su admirable libro *Jesucristo, vida del alma:*

«Comprendamos que no seremos santos sino en la medida en que la vida de Cristo se difunda en nosotros. Esta es la única santidad que Dios nos pide; no hay otra. Seremos santos en Jesucristo, o no lo seremos de ninguna manera. La creación no encuentra en sí misma ni un solo átomo de esta santidad; deriva enteramente de Dios por un acto soberanamente libre de su omnipotente voluntad, y por eso es sobrenatural. San Pablo destaca más de una vez la gratuidad del don divino de la adopción, la eternidad del amor inefable, que le resolvió a hacérnoslo participar, y el medio admirable de su realización por la gracia de Jesucristo» [1].

Cristo es, pues, el único Camino para ir al Padre, la única forma posible de santidad en el plan actual de la divina Pro-

[1] DOM COLUMBA MARMION, *Jesucristo, vida del alma* I,1,6.

videncia. Sólo por El, con El y en El podremos alcanzar la meta y el ideal intentado por Dios en la creación, redención y santificación del género humano: la alabanza de su propia gloria (cf. Eph 1,5-6). La Iglesia nos lo recuerda todos los días en uno de los momentos más augustos del sacrificio del altar: «Per ipsum, et cum ipso, et in ipso est tibi Deo Patri Omnipotenti in unitate Spiritus Sancti *omnis honor et gloria*». Unicamente a través de Cristo, su Hijo muy amado, acepta el Padre nuestro amor y nuestros homenajes. Por eso, los grandes santos, iluminados por Dios mismo de una manera especialísima para entender el «misterio de Cristo», querían como desaparecer y dejarse absorber por El para que Cristo viviese en ellos su propia vida. Sor Isabel de la Trinidad, una de las almas que más profundamente llegó a comprender este misterio, pide al mismo Cristo en una oración sublime «que me revistáis de vos mismo, que identifiquéis mi alma con todos los movimientos de vuestra alma, que me sumerjáis, que me invadáis, que *os sustituyáis en mí*, para que mi vida no sea sino una irradiación de vuestra vida». Quiere ser *fascinada por El* «para que ya no pueda salir de vuestro influjo». Y en un arranque sublime, de increíble atrevimiento y audacia, le pide al Espíritu Santo que venga a ella «para que se haga en mi alma *como una encarnación del Verbo*». Quiere convertirse para Cristo en una especie de «*humanidad sobreañadida*, en la cual renueve El todo su misterio». Quiere revestirse totalmente de Cristo, a fin de que el Padre «no vea en ella más que al Hijo muy amado, en el cual tiene puestas todas sus complacencias» [2].

¡Cuán equivocados están, pues, los que consideran la «devoción a Nuestro Señor» como uno de tantos *ejercicios de piedad*, como el examen de conciencia o la lectura espiritual! Nuestra devoción e incorporación a Cristo es *la piedra angular*, el alfa y la omega, la *substancia misma* de nuestra vida sobrenatural. En realidad es ésta la verdadera ascética y la verdadera mística, de la que las otras no son sino derivaciones y consecuencias. Las almas que quieran santificarse de veras harán bien en prescindir de las disputas y controversias de las diferentes escuelas de espiritualidad, para dedicarse a vivir de una manera cada vez más plena y profunda la *vida misma de Cristo;* que, si logran plenamente ese ideal, se habrán remontado, sin duda ninguna, a las más altas cumbres de la ascética y de la mística cristiana. En la cumbre de la santidad se encuentran todos los santos, sin excepción, con estas dos únicas consignas: «Ya no soy yo quien vivo, sino Cristo en mí» (Gal 2,20); y «Sólo mora en este monte la honra y gloria de Dios» (San Juan de la Cruz).

[2] SOR ISABEL DE LA TRINIDAD, *Elevación a la Trinidad*. Véase en PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.9, con un admirable comentario.

2. Jesucristo, Verdad

52. Pero Cristo no solamente es el *Camino:* es también la *Verdad.* La verdad absoluta e integral. Sabiduría increada en cuanto Verbo, comunicó a su Humanidad santísima, y a través de ella a nosotros, todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios.

Esto nos lleva a hablar de la *causalidad ejemplar* de Jesucristo, que ejercita sobre nosotros de tres maneras principales: *a)* en su persona; *b)* en sus obras, y *c)* en su doctrina.

53. *a)* **En su persona.**—He aquí cómo expresa esta idea sublime dom Columba Marmion:

«La filiación divina de Cristo es el tipo de nuestra filiación sobrenatural; su condición, su «ser» de Hijo de Dios, es el ejemplar del estado en que la gracia santificante debe establecernos. Cristo es Hijo de Dios por naturaleza y por derecho, en virtud de la unión del Verbo eterno con la naturaleza humana. Nosotros lo somos por adopción y por gracia, pero realísimamente y con un título muy verdadero. Cristo tiene, además, la gracia santificante; la posee plenamente; a nosotros sólo fluye algo de esa plenitud con menor o mayor abundancia, pero en su substancia es *la misma gracia* la que llena el alma creada de Jesús y la que nos deifica a nosotros. Santo Tomás dice que nuestra filiación divina es una semejanza de la filiación eterna: *quaedam similitudo filiationis aeternae* [3].

Tal es la manera primordial y sobreeminente con que Jesucristo es nuestro ejemplar; en la encarnación es constituido, por derecho, Hijo de Dios; nosotros debemos llegar a serlo por la participación de la gracia que sale de El, y que, deificando la substancia de nuestra alma, nos constituye en el *estado* de hijos de Dios. Este es el rasgo primero y radical de la semejanza que debemos tener con Jesucristo, el que es la base y condición de toda nuestra actividad sobrenatural» [4].

De manera que, según esto, «toda la vida cristiana, como toda la santidad, se reduce a ser por gracia lo que Jesús es por naturaleza: Hijo de Dios» [5]. Esta ha de ser la preocupación fundamental del cristiano: contemplar a Jesús y asimilarse, ante todo y sobre todo, la actitud de *hijo* delante de su Padre celestial, que es también *nuestro* Padre. Nos lo ha dicho el mismo Cristo: «Subo a mi Padre y a *vuestro Padre,* a mi Dios y *a vuestro Dios*» (Io 20,17).

«Estas realidades—dice todavía dom Columba Marmion—son precisamente las que constituyen la *esencia del cristianismo.* No entenderemos nada de lo que es perfección y santidad, y ni siquiera en qué consiste el simple cristianismo, mientras no estemos convencidos de que lo fundamental de él consiste en ser «hijos de Dios» y que esa cualidad o estado nos lo presta

[3] III,23,2 ad 3.
[4] COLUMBA MARMION, *Jesucristo, vida del alma* II,2.
[5] ID., *Jesucristo en sus misterios* III,6.

la gracia santificante, por la cual participamos de la filiación eterna del Verbo encarnado. Todas las enseñanzas de Jesucristo y de los apóstoles están sintetizadas en esta verdad, todos los misterios de Jesús propenden a realizarla prácticamente en nuestras almas» [6].

Sin duda ninguna, ésta es la causalidad *ejemplar* más importante que Cristo ejerce sobre nosotros, pero no es la única. Cristo es, además, nuestro modelo incomparable en *sus obras*, o sea, en sus virtudes admirables.

54. *b)* **En sus obras.**—Cristo practicó lo que enseñaba y enseñó lo que practicaba: «lo que Jesús hizo y enseñó», dice el autor de los Hechos de los Apóstoles [7]. Su vida y su doctrina formaban un todo armónico y unitario, del que subía incesantemente hacia el cielo una glorificación inmensa de Dios.

Según Santo Tomás de Aquino, el motivo principal de la encarnación del Verbo fue la redención del género humano [8]. Pero, aparte de esta finalidad fundamental, la encarnación tuvo también otras finalidades altísimas, entre las que, sin duda ninguna, figura la de darnos en Cristo un ejemplar y modelo acabadísimo de todas las virtudes. Y esto no sin un designio adorable de la divina Providencia.

En efecto. Hablando en absoluto, el prototipo y ejemplar supremo de toda perfección y santidad es el Verbo Eterno. El es, si es lícito hablar así, el Ideal mismo de Dios. El Padre se contempla en el Verbo con infinita complacencia y amor. El es su Ideal viviente, espléndido, infinito, personal, en el que se complace infinitamente desde toda la eternidad. Por El han sido creados los ángeles, los hombres, el universo entero: *todas las cosas fueron hechas por El, y sin El no se hizo nada de cuanto ha sido hecho* (Io 1,3). Ideal de Dios, es también el ideal de los ángeles y de los hombres; y lo sería por derecho propio de todas cuantas criaturas quisiera Dios sacar de la nada a través de los siglos en todos los universos actuales o posibles.

«¿Es posible que tengamos nosotros el mismo ideal de vida que Dios? —pregunta estupefacto un piadosísimo autor—. Sí, y no se nos concede el elegir obra menos elevada. Ve, alma mía, cuál es tu dignidad; mira si nobleza te obliga...

Pero este ideal sublime excedía en absoluto el alcance de la razón humana y aun para la misma fe estaba colocado a demasiada altura. Por eso se abajó. Se hizo hombre, niño, esclavo; quiso conocer las debilidades de nuestros primeros años, nuestros trabajos, nuestras fatigas; la pobreza, la obscuridad, el silencio, el hambre, la sed, el dolor y la muerte. De todas nuestras

[6] *Jesucristo en sus misterios* III,6.
[7] Act 1,1.
[8] Cf. III,1,3.

miserias, sólo una hay que no ha podido experimentar: el pecado y ciertos desórdenes morales que del pecado se derivan. No pudiendo tomar en sí esta flaqueza, tomó su semejanza y llevó su pena.

No tengo, pues, que subir al cielo para buscar allá el pensamiento de Dios respecto de mí; no tengo que hacer, ¡oh Jesús mío!, sino contemplaros. Vos sois el ideal completo en el cual encuentro yo el mío» [9].

55. *c)* **En su doctrina.**—Finalmente, Jesucristo ejercita sobre nosotros su papel de eterna Verdad comunicándonos, a través de su doctrina divina, el resplandor de su sabiduría infinita.

La inteligencia de Jesucristo es un abismo donde la pobre razón humana, aun iluminada por la fe, se pierde y anonada. En Cristo existían cuatro clases de ciencia, completamente distintas, pero perfectamente combinadas y armonizadas entre sí; la ciencia *divina*, que poseía plenamente en cuanto Verbo de Dios; la *beatífica*, que le correspondía como bienaventurado aun acá en la tierra; la *infusa*, que recibió de Dios y en grado incomparablemente superior al de los ángeles, y la *adquirida*, que fue creciendo, o manifestándose cada vez más perfectamente, a todo lo largo de su vida [10]. Con razón se admiraba San Pablo al contemplar reunidos en Cristo todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia (Col 2,3).

Y estos tesoros infinitos no quiso reservárselos exclusivamente para sí. Plugo al Padre que fueran comunicados a los hijos adoptivos en la medida y grado necesarios para su vida de tales. El mismo Cristo le decía al Padre en la última cena: «Yo les he comunicado las palabras que tú me diste, y ellos ahora las recibieron, y conocieron verdaderamente que yo salí de ti, y creyeron que tú me has enviado» (Io 17,8).

¡Y qué doctrina la de Cristo! «Jamás hombre alguno habló como éste» (Io 7,46). Las más celebradas concepciones de los llamados «genios de la humanidad» palidecen y se esfuman ante un solo versículo del sermón de la Montaña. Su moral sublime, iniciada en las divinas paradojas de las bienaventuranzas y rematada en el maravilloso sermón de las Siete Palabras que pronunció agonizante en la cruz, será siempre para la humanidad, sedienta de Dios, el código divino de la más excelsa perfección y santidad. El alma que quiera encontrar el verdadero camino para ir a Dios no tiene más que abrir por cualquiera de sus partes el Evangelio de Jesucristo y beber la Verdad a raudales. Los santos acaban por perder el gusto a los libros escritos por los hombres: «Yo—decía Santa Teresa del Niño Jesús—apenas encuentro algo en los libros, a no ser en el Evangelio. Ese libro me basta» [11].

[9] SAUVÉ, *Jesús íntimo* elev.5.ª n.5 c.203-4 (Barcelona 1926).
[10] Cf. III,9-12.
[11] Cf. *Novissima verba* 15 de mayo, p.378 (*Obras completas*, Burgos 1950).

3. Jesucristo, Vida

56. Cristo es nuestro *Camino* y nuestra *Verdad;* pero ante todo y sobre todo es nuestra *Vida.* Hemos llegado al aspecto más profundo y al mismo tiempo más bello y conmovedor del «misterio de Cristo» con relación a nosotros.

De tres maneras principales puede decirse que Cristo es *nuestra Vida:* en cuanto que nos mereció la gracia, vida sobrenatural del alma *(causa meritoria);* en cuanto que esa vida brota de El *(causa eficiente)* y en cuanto que nos la comunica a nosotros *(fuente de vida sobrenatural).* Vamos a examinar estos tres aspectos.

57. *a)* **Jesucristo, causa meritoria de la gracia** [12].— El mérito de Cristo con relación a nosotros está íntimamente ligado con su sacrificio redentor. Recordemos, siquiera sea brevísimamente, los hitos fundamentales de su satisfacción infinita, que nos mereció y restituyó la vida sobrenatural perdida por el pecado de Adán [13].

1) Imposibilidad para el linaje humano de satisfacer condignamente el pecado de Adán. Dios podía, si así lo hubiera querido, condonar graciosamente la deuda. Pero si exigía una satisfacción rigurosa, *ad aequalitatem,* la impotencia de todo el género humano era total y absoluta, habida cuenta de la distancia infinita que separa al hombre de Dios. Sólo un Dios hecho hombre podría salvar ese abismo infinito y ofrecer a la justicia divina una satisfacción plena y exhaustiva. En este supuesto, la encarnación del Verbo era absolutamente necesaria para la redención del género humano [14].

2) «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Io 1,14). Y al juntarse en Cristo las dos naturalezas, divina y humana, bajo una sola personalidad divina—la del Verbo—, todas sus acciones tenían un valor absolutamente infinito. Con la más ligera sonrisa de sus labios, con una simple aspiración brotada de su Corazón divino, hubiera podido Jesús redimir millones de mundos. Sin embargo, de hecho, la redención no se obró sino por el sacrificio de la cruz. Plugo así al Eterno Padre por designio inescrutable de su divina Providencia. Los teólogos se esforzarán en señalar sus conveniencias [15], pero su fondo último permanece absolutamente misterioso y oculto a nuestras miradas.

3) Cristo *merece* no solamente para sí, sino para nosotros, con riguroso mérito de justicia: *de condigno ex toto rigore iustitiae,* dicen los teólogos. Ese mérito tiene su fundamento en la *gracia capital* de Cristo, en virtud de la cual ha sido constituido Cabeza de todo el género humano; en la *libertad* soberana de sus acciones todas y en el *amor* inefable con que aceptó su pasión para salvarnos a nosotros.

4) La eficacia de sus satisfacciones y méritos es rigurosamente infinita y, por consiguiente, inagotable. Ello ha de producirnos una confianza ilimitada en su amor y misericordia. A pesar de nuestras flaquezas y miserias, los

[12] Cf. III,48 y 49.
[13] Cf. MARMION, *Jesucristo, vida del alma* c.3.
[14] Cf. III,1,2 ad 2; I-II,87,4.
[15] Cf. III,46,3.

méritos de Cristo tienen eficacia sobreabundante para llevarnos a la cumbre de la perfección. Sus méritos son nuestros: están a nuestra disposición. El continúa en el cielo interceciendo sin cesar por nosotros: «semper vivens ad interpellandum pro nobis» (Heb 7,25). Nuestra debilidad y pobreza constituyen un título a las misericordias divinas. Haciendo valer nuestros derechos a los méritos satisfactorios de su Hijo, glorificamos inmensamente al Padre y le llenamos de alegría, porque con eso proclamamos que Jesús es el único mediador que a El le plugo poner en la tierra.

5) A nadie, pues, le es lícito el desaliento ante la consideración de sus miserias e indigencias. Las inagotables riquezas de Cristo están a nuestra disposición (Eph 3,8). «No te llames pobre teniéndome a mí», dijo el mismo Jesús a un alma que se quejaba de su pobreza.

58. *b)* **Jesucristo, causa eficiente de nuestra vida sobrenatural.**—Todas las gracias sobrenaturales que recibió el hombre después del pecado de Adán hasta la venida de Cristo al mundo se le concedieron únicamente en atención a El: *intuitu meritorum Christi*. Y todas las que recibirá la humanidad hasta la consumación de los siglos brotan del Corazón de Cristo como de su única fuente y manantial. Ya no tenemos *gratia Dei*, como la tienen los ángeles y la tuvieron nuestros primeros padres en el estado de justicia original; la nuestra, la de toda la humanidad caída y reparada, es *gratia Christi*, o sea, *gracia de Dios a través de Cristo*, gracia de Dios *cristificada*.

Esa gracia de Cristo se nos comunica a nosotros de muchas maneras —vamos a verlo inmediatamente—; pero el manantial de donde brota es absolutamente único: el mismo Cristo, su humanidad santísima unida personalmente al Verbo. Esto es lo que significa la expresión: «Cristo, causa eficiente de la gracia o vida sobrenatural».

59. *c)* **Jesucristo, fuente de vida sobrenatural.**—Jesús es fuente de vida. Su santa humanidad es el *instrumento unido* [16] a su divinidad para la producción eficiente de la vida sobrenatural. Más aún: esa misma humanidad unida al Verbo puede ser también, si quiere, fuente de vida corporal. Nos dice el Evangelio que de El salía una virtud que curaba a los enfermos y resucitaba a los muertos: «virtus de illo exibat et sanabat omnes» (Lc 6,19). El leproso, el ciego de nacimiento, el paralítico, el sordomudo y, sobre todo, la hija de Jairo, el hijo de la viuda de Naín y su amigo Lázaro podrían hablarnos con elocuencia de Cristo como fuente de salud y de vida corporal.

[16] Como es sabido, la filosofía emplea, con relación a los instrumentos y desde el punto de vista que aquí nos interesa, la expresión *instrumento unido* para designar aquel que está por su propia naturaleza unido a la causa principal que lo emplea (v.gr., el brazo o la mano es *instrumento unido* al hombre para pintar o escribir); e *instrumento separado* aquel que de suyo está separado de la causa principal que lo emplea (v.gr., el pincel del artista o la pluma del escritor).

Pero aquí nos interesa considerar a Cristo sobre todo en cuanto fuente de vida *sobrenatural*. En este sentido, a El debemos enteramente la *vida*.

Para comunicarnos la *vida natural*, Dios ha querido utilizar instrumentalmente a nuestros padres carnales. Para comunicarnos su misma *vida divina* no ha utilizado ni utilizará jamás otro instrumento que la humanidad santísima de Cristo. Cristo es *nuestra vida:* a El se la debemos toda. Ha sido constituido por su Eterno Padre Cabeza, Jefe, Pontífice supremo, Mediador universal, Fuente y dispensador de toda gracia. Y todo esto, principalmente, en atención a su pasión, en calidad de redentor del mundo, por haber realizado con sus padecimientos y méritos la salvación del género humano: «Se anonadó tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz; *por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre*, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos» (Phil 2,7-10).

El Evangelio nos muestra de qué manera utilizaba Cristo en su vida terrena su propia humanidad para conferir la vida sobrenatural a las almas. «Hijo—le dice al paralítico *con su palabra*—, tus pecados te son perdonados». Y al instante se produce el movimiento de sorpresa y de escándalo entre los que acababan de oír la expresión. «¿Quién es este *hombre* que pretende perdonar los pecados? Sólo Dios puede hacerlo». Y Cristo, que advierte en su interior aquel movimiento de escándalo, les ofrece el argumento aplastante de que tiene plena potestad *precisamente en cuanto hombre* de perdonar los pecados: «¿Qué andáis pensando en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil, decir al paralítico: Tus pecados te son perdonados, o decirle: Levántate, toma tu camilla y vete? Pues para que veáis que el *Hijo del hombre* tiene poder en la tierra para perdonar los pecados—se dirige al paralítico—, yo te digo: levántate, toma tu camilla y vete a tu casa». Y al punto cumplió exactamente lo que Cristo acababa de mandarle, en medio del pasmo y estupefacción de la gente [17].

Cristo emplea, sin duda ninguna, la expresión el *Hijo del hombre* con toda deliberación. Es cierto que nadie puede perdonar los pecados sino sólo Dios o aquel que haya recibido de El esa potestad para utilizarla *en nombre de Dios*. Ahora bien: el que se atreva a perdonar los pecados, no en nombre de Dios, sino *en nombre propio* y prueba con un prodigio sobrehumano que tiene efectivamente plena potestad para ello, ha dejado fuera de toda duda que tiene personalmente la potestad misma de Dios; es decir, que es *personalmente* Dios. Cristo es el Hijo de Dios, el Autor de la gracia, el único que puede perdonar los pecados *por propia autoridad*. Pero fijémonos bien: ese Hijo de Dios utiliza su humanidad santísima como *instrumento* (unido a su divinidad) para la producción eficiente de la vida sobrenatural en las almas. Por eso emplea la expresión «el Hijo del hombre», como para significar que, si precisamente en cuanto hombre obra sus milagros, perdona los pecados y distribuye la gracia con libertad, poder e independencia soberanos, es porque su humanidad santísima es de suyo vivificante; es decir, es instrumento

[17] Cf. Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26.

apto para *producir* y *causar* la gracia en virtud de su unión personal con el Verbo divino [18].

Ahora bien: ¿de qué manera ejerce Cristo su influjo vital en sus miembros vivos que permanecen unidos a El en esta vida por la gracia y la caridad? Lo ejerce de muchas maneras, pero fundamentalmente se pueden reducir a dos; por los sacramentos y por el contacto de la fe vivificada por la caridad. Examinemos cada uno de estos dos modos.

1) POR LOS SACRAMENTOS.—Es de fe que Cristo es el autor de los sacramentos [19]. Tenía que ser así, porque no siendo otra cosa que «signos sensibles que significan y producen la gracia santificante», sólo Cristo, manantial y fuente *única* de la gracia, podía instituirlos. Y los ha instituido precisamente para comunicarnos a través de ellos su propia vida divina: «Yo he venido para que tengan vida, y la tengan abundante» (Io 10,10). Esos signos sensibles tienen la virtud de comunicarnos la gracia por su propia fuerza intrínseca *(ex opere operato)*, pero únicamente como *instrumentos* de Cristo, o sea en virtud del movimiento o impulso que reciben de la humanidad de Cristo unida al Verbo divino y llena de su misma vida. «¿Pedro bautiza? —dice San Agustín—: es Cristo quien bautiza. ¿Judas bautiza?: es Cristo quien bautiza» [20]. Por eso, la indignidad del ministro humano que confiere los sacramentos—pecador, hereje...—no es obstáculo alguno para su validez, con tal de que tenga intención de hacer lo que hace la Iglesia en la administración de ese sacramento. Cristo, Hombre-Dios, quiso poner la comunicación de su divina gracia a través de los sacramentos completamente fuera y por encima de las flaquezas y miserias humanas; lo cual nos da a los cristianos una confianza y seguridad absolutas en la eficacia de esos divinos auxilios, con tal de no poner por nuestra parte ningún óbice al recibirlos.

Porque es menester advertir que nosotros sí podemos poner un obstáculo insuperable a la eficacia santificadora de los sacramentos. Ningún sacramento es válido si no se consiente interiormente en recibirlo [21]. La falta de arrepentimiento impide la recepción de la gracia en el sacramento de la penitencia o en el bautismo de un adulto en pecado, y el pecado mortal *consciente* [22] impide la recepción de la gracia en los cinco sacramentos de vivos y la convierte en un sacrilegio.

Pero aun llevando las disposiciones indispensables para la válida y fructuosa recepción de los sacramentos, la medida de la gracia que en cada caso nos comunicarán dependerá no sólo de la mayor o menor excelencia del sacramento en sí mismo considerado, sino del grado y fervor de nuestras disposiciones. Si el alma se acerca a recibirlos con su capacidad receptora ensanchada por una verdadera *hambre y sed* de unirse íntimamente a Dios por la digna recepción de su gracia, la recibirá en medida desbordante y plenísima. Se ha puesto con frecuencia la imagen de la fuente y el vaso: la canti-

[18] Cf. III,8,1 ad 1; a.6.

[19] Cf. D 844. Como es sabido, la sigla D designa el *Enchiridion Symbolorum* de Denzinger, que recoge los principales decretos y definiciones de la Iglesia.

[20] «Petrus baptizet, hic (Christus) est qui baptizat; Paulus baptizet, hic est qui baptizat; Iudas baptizet, hic est qui baptizat» *(Tract. in Io.* 6: ML 35,1428).

[21] En los niños que reciben el bautismo o la confirmación es la Iglesia quien suple esa intención.

[22] Subrayamos esta palabra porque, según el consentimiento casi unánime de los teólogos, el pecador que, sin caer en la cuenta de estar en pecado mortal, se acercase de buena fe a recibir un sacramento de vivos (v.gr., la Eucaristía) con arrepentimiento de atrición sobrenatural, recibiría válida y fructuosamente el sacramento, esto es, recibiría la gracia sacramental.

dad de agua que en cada caso se recoge no depende tan sólo de la fuente, sino del tamaño del vaso con que vamos a recogerla.

Por eso es de importancia soberana la ardiente preparación para recibir los sacramentos, sobre todo el de la Eucaristía, que nos trae no solamente la gracia, sino el manantial y la fuente de la gracia que es el mismo Cristo. Por los sacramentos, sobre todo por la Eucaristía, es como Cristo ejerce principalmente *su influjo vital* sobre nosotros. A ellos hemos de acudir, ante todo, para incrementar nuestra vida sobrenatural y nuestra unión con Dios. Son las *fuentes auténticas de la gracia*, que hay que colocar en primer lugar y que ninguna otra cosa podrá jamás reemplazar. Hay almas que no se han dado cuenta exacta de ello, y quieren encontrar en otros ejercicios o prácticas de devoción un alimento espiritual que está infinitamente lejos de la eficacia de los sacramentos. Es injuriar a Cristo no hacer el debido aprecio o relegar a segundo término estos canales auténticos que El mismo ha querido instituir para comunicarnos sus gracias, su propia vida divina; y es tributarle un homenaje de gratitud y de amor el acudir a beber con avidez, con la máxima frecuencia que permita cada uno de ellos, del agua limpia y cristalina que nos comunican; de esa agua divina que, brotando del Corazón de Cristo [23], corre después por nuestras almas y salta, finalmente, hasta la vida eterna (Io 4,14). El mismo Cristo nos impulsa de manera apremiante: «El que tenga sed, que venga a mí y beba» (Io 7,37).

2) Por la fe.—San Pablo tiene en una de sus epístolas una expresión misteriosa. Dice que Cristo habita *por la fe* en nuestros corazones: *Christum habitare per fidem in cordibus vestris* (Eph 3,17). ¿Qué significan esas palabras? ¿Se trata de una inhabitación *física* de la humanidad de Cristo en nuestras almas, a la manera de la inhabitación de la Trinidad Beatísima en toda alma en gracia? Error grande sería pensarlo así. La humanidad de Cristo viene *físicamente* a nuestras almas en el sacramento de la Eucaristía, pero su presencia real, física, está vinculada de tal manera a las especies sacramentales, que, cuando ellas se alteran substancialmente, desaparece en absoluto, quedando únicamente en el alma su divinidad (con el Padre y el Espíritu Santo) y el influjo de su gracia.

Y, sin embargo, es un hecho—consta expresamente por las palabras de San Pablo—que Cristo, de alguna manera, habita por la fe en nuestros corazones. Santo Tomás, comentando las palabras del Apóstol, no vacila en interpretarlas tal como suenan: «Por la fe Cristo habita en nosotros, como se nos dice en Eph 3,17. Y por lo mismo *la virtud de Cristo* se une a nosotros por la fe» [24]. Estas últimas palabras del Angélico nos ofrecen la verdadera solución. Es la *virtud de Cristo* la que habita propiamente en nuestros corazones por la fe. Cada vez que nos dirigimos a El por el contacto de nuestra fe vivificada por la caridad [25], sale de Cristo una virtud santificante que tiene sobre nuestras almas una influencia bienhechora. El Cristo de hoy es el mismo del Evangelio, y todos los que se acercaban a El con fe y con amor participaban de aquella virtud que salía de El y sanaba las enfermedades de los cuerpos y de las almas: «virtus de illo exibat, et sanabat omnes» (Lc 6,19). «¿Cómo, pues, podríamos dudar de que cuando nos acercamos a El, aunque sea fuera de los sacramentos, *por la fe*, con humildad y confianza, sale de El un poder divino que nos ilumina, nos fortalece, nos ayuda y nos auxilia? Nadie se acercó jamás a Cristo con fe

[23] «Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris» (Is 12,3).
[24] III,62,5 ad.2.
[25] Sabido es que «la fe sin obras es muerta», como dice el apóstol Santiago (2,26). Es menester que la fe esté vivificada por la caridad: «in caritate radicati et fundati», dice San Pablo inmediatamente después de haber dicho que Cristo habita por la fe en nuestros corazones (Eph 3,17).

y con amor sin recibir los rayos bienhechores que brotan sin cesar de ese foco de luz y de calor: *virtus de illo exibat...*»[26].

El alma, pues, que quiera santificarse ha de multiplicar e intensificar cada vez más este contacto con Cristo a través de una fe ardiente vivificada por el amor. Este ejercicio altamente santificador puede repetirse a cada momento, infinitas veces al día; a diferencia del contacto sacramental con Cristo, que sólo puede establecerse una sola vez al día.

ARTICULO 2

Cómo vivir el «misterio de Cristo»

60. Hay una fórmula sublime que resume admirablemente todo lo que deberíamos hacer para escalar las más altas cumbres de la perfección cristiana. La emplea la Iglesia en el santo sacrificio de la misa y constituye por sí sola uno de sus ritos más augustos. El sacerdote, inmediatamente antes de pronunciar la incomparable oración dominical—el Padrenuestro—, recoge reverentemente la sagrada hostia depositada sobre la patena y, colocándola verticalmente sobre el cáliz descubierto, pronuncia estas sublimes palabras: «Per ipsum, et cum ipso, et in ipso, est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria».

Vamos a comentar esta breve fórmula y veremos cómo efectivamente está contenida en ella la quintaesencia de la vida cristiana y el camino único para llegar a la santidad.

61. Idea general.—La glorificación de la Trinidad Beatísima es el fin absoluto de la creación del mundo y de la redención y santificación del género humano. Pero en la economía actual de la Providencia y de la gracia esa glorificación no se realiza sino *por* Jesucristo, *con* Jesucristo y *en* El. De manera que todo lo que pudiere intentar el hombre para glorificar a Dios *fuera de Cristo* estaría completamente *fuera del camino* y sería completamente inepto para lograr esa finalidad. Todo se reduce, pues, a incorporarse cada vez más a Cristo para hacerlo todo «por El, con El y en El, bajo el impulso del Espíritu Santo, para gloria del Padre». Esta es toda la vida cristiana. Veámoslo más en particular.

62. «Per ipsum...»—Cristo es el único Camino (Io 14,6). Nadie puede ir al Padre sino por El (ibid.), ya que sólo El conoce al Padre y aquel a quien El quisiere revelárselo (Mt 11,27).

De manera que la preocupación fundamental, y casi po-

[26] Marmion, *Jesucristo, vida del alma*, I,4,4.

dríamos decir la *única*, del cristiano que quiere santificarse no ha de ser otra que la de incorporarse cada vez más intensamente a Cristo para hacerlo todo *por El*. Es preciso que desaparezcamos nosotros, o, mejor dicho—para quitar a la frase todo resabio panteísta—, es preciso incorporar de tal manera a Cristo todas nuestras buenas obras, que no nos atrevamos a presentar ante el Padre una sola de ellas sino *por Cristo, a través de Cristo, por medio de Cristo*. Esto complacerá al Eterno Padre y le dará una glorificación inmensa. No olvidemos que el Eterno Padre, en realidad, no tiene más que un solo amor y una sola *obsesión eterna*—si es lícito hablar así—: su Verbo. Nada le interesa fuera de El; y si nos ama infinitamente a nosotros, es «porque nosotros amamos a Cristo y hemos creído que ha salido de Dios»; absolutamente por nada más. Lo ha dicho *expresamente* el mismo Cristo: «El mismo Padre os ama *porque vosotros me habéis amado* y creído que yo he salido de Dios» (Io 16,27). ¡Sublime misterio, que debería convertir nuestro amor a Cristo en una especie de *obsesión*, la única de nuestra vida, como constituye la única de su Padre celestial y constituyó y constituirá siempre la única de todos los santos! ¿Qué otra cosa hace la Iglesia y qué nos enseña en su divina liturgia sino únicamente esto? A pesar de ser la esposa inmaculada de Cristo, en la que no hay la menor mancha ni arruga (Eph 5,27), la santa Iglesia no se atreve a pedirle nada al Eterno Padre *en nombre propio*, sino única y exclusivamente en el de su divino Esposo: *per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum...*

Por Cristo: he ahí la primera gran preocupación que debe tener el cristiano en la realización de todas sus buenas obras. Sin eso andará fuera de camino, no dará un solo paso hacia adelante, no llegará jamás a la cumbre de la santidad. ¡Qué desorientación, pues, la de los que ponen la «devoción a Nuestro Señor», como uno de tantos medios de santificación, al lado del examen de conciencia o de la lectura espiritual!

63. «... et cum ipso...»—Pero hacer todas las cosas por Cristo *a través de Cristo*, es poco todavía. Hay que hacerlas *con El*, en unión íntima con El.

La divinidad de Cristo, el Verbo de Dios, está presente de manera permanente y habitual en toda alma en gracia. Y el Verbo puede utilizar continuamente la virtud instrumental de su humanidad santísima—a la que está unido hipostáticamente—para inundarnos de vida sobrenatural. No olvidemos que Cristo, Hombre-Dios, es la fuente y manantial único de la gracia y que la gracia de Cristo que nos santifica a nosotros no es su *gracia de unión*—que es propia y exclusiva de El—, sino

su *gracia capital*, esto es, la gracia habitual, de que está llena su alma santísima, y que se desborda de El sobre nosotros como de la cabeza refluye la vida a todos los miembros de un organismo vivo [1].

De manera que no es una sublime ilusión, tan bella como irrealizable, eso de hacer todas las cosas *con Cristo;* es una realidad profundamente teológica. Mientras permanezcamos en gracia, *Cristo está con nosotros, está dentro de nosotros*—físicamente con su divinidad, virtualmente con su humanidad santísima—, y nada se opone a que lo hagamos todo *con El*, juntamente con El, *íntimamente unidos a El*. ¡Qué valor y precio adquieren nuestras obras ante el Eterno Padre cuando se las presentamos de esta manera *incorporados a Cristo* y en unión íntima con El! Sin esta unión no valdrían absolutamente nada: *nihil*, dice expresamente el mismo Cristo (Io 15,5). Con El, en cambio, adquieren un valor absolutamente incomparable. Es la gotita de agua, que no vale nada por sí misma, pero que, arrojada al cáliz y mezclada con el vino del sacrificio, se convierte en la *sangre de Jesús*, con todo su valor redentor y santificador rigurosamente infinito.

Esta idea, complementaria de la anterior y preparatoria de la siguiente, constituía la tortura obsesionante de San Pablo. Aquel hombre extraordinario que recibió como ninguno luces vivísimas de Dios para asomarse un poco al abismo insondable del «misterio de Cristo» no sabía cómo explicarle al mundo las incomprensibles riquezas encerradas en El: «investigabiles divitias Christi» (Eph 3,8), y de qué manera el Eterno Padre nos ha enriquecido con ellas: «Jesucristo, siendo rico, se hizo pobre por amor vuestro, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza» (2 Cor 8,9), hasta llenarnos en Cristo de la plenitud misma de Dios: «y estáis llenos de El» (Col 2, 10), «para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios» (Eph 3,19).

Todos los esfuerzos del cristiano han de encaminarse a aumentar e intensificar cada vez más esta unión con Cristo. Ha de hacer todas sus cosas *con Jesús*, en entrañable unión con El. Oración, trabajo, recreo, comida, descanso..., todo ha de unirlo a Cristo para realizarlo juntamente *con El*. Un solo acto de Jesús glorifica más a Dios que le glorificarán, por toda la eternidad, todos los actos de todos los ángeles y bienaventurados juntos, incluyendo a la misma inmaculada Madre de Dios. ¡Qué riquezas tan insondables tenemos en Cristo y cuánta pobreza y miseria fuera de El! Aun cuando nos despedazáramos con disciplinas sangrientas, si no incorporáramos esos dolores a los de Cristo, no tendrían valor ninguno. Nuestra sangre es impura, y solamente mezclándose con la de Jesús puede tener algún valor ante Dios. Los santos se aprovechaban sin cesar de estas inefables riquezas que el Eterno Padre ha puesto a nuestra disposición, y, a través de ellas, miraban con confiado optimismo el porvenir, sin que les asustase su pobreza. «No te llames pobre teniéndome a mí», dijo el mismo Cristo a un alma que se lamentaba ante El de su miseria.

[1] III,8,5.

64. «... et in ipso...»—Sublime es todo lo que acabamos de recordar, pero hay algo mucho más alto todavía. Hacer todas las cosas *por Cristo* y *con El* es de un precio y valor incalculable. Pero hacerlas *en El, dentro de El, identificados con El,* lleva hasta el paroxismo esta sublimidad y grandeza. Las dos primeras modalidades *(por, con)* son algo extrínseco a nosotros y a nuestras obras; esta tercera nos mete *dentro de Cristo,* identificándonos, de alguna manera, con El y nuestras obras con las suyas. Tema sublime, que es menester tratar con toda serenidad y exactitud para no deformarlo, rebajándole de nivel, o no desbordarlo, cayendo en lamentables extravíos.

Para vislumbrar un poco, siquiera sea desde muy leios, este misterio inefable es preciso recordar las líneas generales de nuestra incorporación a Cristo como Cabeza del Cuerpo místico. En virtud de esta incorporación —de la que no nos es lícito abrigar la menor duda, puesto que consta expresamente en las fuentes mismas de la revelación—, el cristiano *forma parte de Cristo.* El *Cristo total* de que habla San Agustín es *Cristo más nosotros.* El cristiano en gracia forma como una misma cosa con Jesús. Sarmiento de Cristo, vive de su misma vida, circula por sus venas la misma savia vivificadora de su divina Vid. Jesucristo no está completo sin nosotros. No alcanza su plenitud de *Cristo total* si no somos uno con El. Incorporados a El, somos partes integrantes de su unidad total.

> «Se dice: *Christianus alter Christus:* el cristiano es otro Cristo, y nada más verdadero. Pero es preciso no equivocarse. *Otro* no significa aquí *diferente.* No somos otro Cristo diferente del Cristo verdadero. Estamos destinados a ser el Cristo único que existe: *Christus facti sumus,* según dice San Agustín. No hemos de hacernos una cosa distinta de él; hemos de convertirnos en él» [2].

Teniendo en cuenta esta divina realidad, se comprenden menos mal aquellas misteriosas expresiones de San Pablo y del Evangelio: nuestros sufrimientos completan lo que falta a su pasión (Col 1,24); El es el que combate en nosotros (Col 1,29) y el que triunfa. Cuando se nos persigue a nosotros, se le persigue a El (Act 9,5); el menor servicio que se nos preste, lo acepta y recompensa como si se lo hubieran hecho a El mismo (Mt 10,42; 25,34-46). El último y supremo anhelo de Cristo en la noche de la cena es que seamos uno con El (Io 17,21) de una manera cada vez más perfecta, hasta que lleguemos a ser «consumados en la unidad» en el seno del Padre (Io 17,23).

De manera que está fuera de toda duda que Cristo nos ha incorporado a sí, nos ha hecho miembros suyos. Nos hemos convertido en *algo suyo,* somos realmente *su cuerpo.* Dependemos enteramente de Cristo, *Christi sumus;* mejor aún, *Christus sumus;* no sólo de Cristo, sino *Cristo.* San Agustín no vacila en afirmarlo: «Concorporans nos sibi, faciens nos membra sua ut in illo et nos *Christus essemus*... Et omnes in illo et Christi et *Christus sumus,* quia quodammodo *totus Christus,* caput et corpus est» [3].

Pues si esto es así, ya se comprende que el cristiano debe realizar todas sus obras de tal, no solamente *por* Cristo y *con* Cristo, sino *en El,* identi-

[2] PLUS, *Cristo en nosotros* p.2.
[3] SAN AGUSTÍN, *In Ps.* 26 enarr.2,2: ML 36,200.

ficado con El. Ha de revestirse de tal manera de Jesucristo (Rom 13,14), que el Eterno Padre, al mirarle, le encuentre siempre, por así decirlo, *revestido de Jesús*. Era la suprema ilusión de sor Isabel de la Trinidad: «no veáis en mí más que al Hijo muy amado, en el que tenéis puestas todas vuestras complacencias». Y para llegar a este sublime resultado le había pedido a Cristo que «la substituyera»; y al Espíritu Santo, que realizara en su alma «como una nueva encarnación del Verbo», a fin de convertirse para El en «una nueva humanidad sobreañadida, en la cual renueve todo su misterio» [4].

No es, pues, una aspiración ilusa y extraviada la de querer hacer todas nuestras obras *en Cristo*, identificadas con las suyas. Es, por el contrario, una divina realidad, cuya actualización, cada vez más intensa y frecuente, elevará al cristiano hasta la cumbre de la santidad; hasta sentirse de tal manera dominado y poseído por Cristo, que se vea impulsado a exclamar como San Pablo: «mihi vivere Christus est»: mi vida es Cristo (Phil 1,21), porque ya no soy yo quien vivo, sino Cristo en mí: «vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus» (Gal 2,20). El cristiano ha alcanzado entonces su plenitud en Cristo (Eph 4,13), ha llegado a su completa y total *cristificación*, está en la cumbre misma de la perfección y de la santidad.

Echemos ahora una breve ojeada al resto de la fórmula que estamos examinando.

65. «... est...»—Fijémonos bien. La Iglesia emplea esta palabra *est* en indicativo, y no *sit*, en subjuntivo. No se trata de la expresión de un *deseo* que no se ha realizado todavía, sino de la afirmación de un *hecho* que está presente ya en toda su realidad infinita. «En estos momentos, cuando la Iglesia está reunida en torno al altar para ofrecer el cuerpo del Señor que sobre él descansa, Dios recibe efectivamente toda honra y gloria» [5].

Y esto mismo ocurre con cualquier acción del cristiano que suba al cielo por Cristo, con El y en El. La más pequeña de sus acciones adquiere de esta manera un valor en cierto modo infinito y glorifica inmensamente a Dios. El cristiano, no nos cansaremos de repetirlo, debería tener como preocupación *única* la de su constante incorporación a Cristo. Unicamente de esta forma se mantendría continuamente en la línea recta de su santificación, flechada directamente a Dios sin el menor rodeo ni desviación. Es éste, indudablemente, el punto de vista fundamental en que ha de colocarse cualquier alma que aspire a santificarse en poco tiempo. Por aquí no se rodea, se va directamente al fin.

66. «... tibi Deo Patri omnipotenti...»—Todo se ordena, finalmente, al Padre. La gloria de su Padre celestial tenía obsesionado a Cristo. No quiere que se cumpla su propia voluntad

[4] SOR ISABEL DE LA TRINIDAD, *Elevación a la Santísima Trinidad*.
[5] JUNGMANN, S.I., *El sacrificio de la misa* tr.2 n.372 (ed. BAC 1951).

si se ha de oponer en lo más mínimo a la de su Padre (Mt 26,39); trabaja únicamente por agradarle (Io 8,29); vive únicamente por El y para El (Io 6,58); y si, llegado el momento, pide a su Padre que le glorifique, es únicamente para que El pueda glorificar también al Padre (Io 17,1). La primera palabra que de Jesús niño recoge el Evangelio es ésta: «¿No sabíais que yo debo ocuparme en las cosas de mi Padre?» (Lc 2,49); y la última que pronunciaron sus labios moribundos en lo alto de la cruz fue esta otra: «Padre mío, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46). Jesucristo vivió y murió pensando en su Padre celestial.

El cristiano ha de parecerse a su divino Modelo en todo, pero principalmente en esta aspiración continua a su Padre celestial. San Pablo nos lo recordó al decirnos—estableciendo con ello la jerarquía de valores en todo cuanto existe—: «todas las cosas son vuestras; pero vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios» (1 Cor 3,22-23). Y un poco más adelante, en la misma epístola, completa su pensamiento cuando escribe: «Es preciso que El (Cristo) reine hasta poner a todos sus enemigos bajo sus pies...»; pero «cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió, *para que sea Dios todo en todas las cosas*» (ibid., 15, 25-28). La gloria de Dios es el fin último, absoluto, de toda la obra divina de la creación del mundo, redención y glorificación del género humano. En el cielo es donde se cumplirá en toda su perfección e integridad aquello de San Juan de la Cruz: «Sólo mora en este monte la honra y gloria de Dios».

67. «... in unitate Spiritus Sancti...»—Esta gloria de Dios, como es obvio, no pertenece exclusivamente a la persona del Padre. Es la gloria de la *divinidad*, del Dios Uno y Trino de la revelación. Por consiguiente, esa gloria que recibe el Padre por Cristo, con El y en El, pertenece también al Espíritu Santo, lazo divino que une al Padre y al Hijo en un inefable vínculo de amor que los consuma a los tres en la unidad de una misma esencia.

68. «... omnis honor et gloria».—*Omnis*, todo honor y gloria. Es porque, ya lo hemos dicho, en el plan actual de la economía de la gracia, *toda* la gloria que ha de recibir la Trinidad Beatísima de los hijos de los hombres ha de subir hasta ella por Cristo, con El y en El.

No cabe la menor duda. En el *per ipsum* de la santa misa tenemos una fórmula sublime de santificación. El cristiano que se dedique a vivirla encontrará en ella un programa acabadísi-

mo de perfección y un maná escondido que alimentará su vida espiritual y la irá incrementando hasta llevarla a su plena expansión y desarrollo en la cumbre de la santidad.

CAPITULO IV

La Virgen María y nuestra santificación

69. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Collationes de Ave Maria*; SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, *Glorias de María*; SAN JUAN EÚDES, *Le Coeur admirable*; SAN LUIS MARÍA GRIGNION DE MONTFORT, *La verdadera devoción a la Santísima Virgen*; *El secreto de María*; *El secreto admirable del Santísimo Rosario* (en ed. BAC, n.111); OLIER, *Vie intérieure de la très Sainte Vierge*; PERARDI, *La Virgen Madre de Dios y la vida cristiana*; SEÑERI, *El devoto de la Virgen María*; V. AGREDA, *Mística ciudad de Dios*; GARRIGUET, *La Vierge Marie*; HUGON, *Marie, pleine de grâce*; ARINTERO, *Influencia de la Santísima Virgen en la santificación de las almas*; *La verdadera mística tradicional*, apéndice; TERRIEN, *La Madre de Dios y de los hombres*; MERKELBACH, *Mariología*; GARRIGOU-LAGRANGE, *La Madre del Salvador y nuestra vida interior*; ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima*; SAUVÉ, *La intimidad de María*; LHOUMEAU, *La vie spirituelle a l'école de Saint Louis-Marie Grignion de Montfort*. Para la doctrina estrictamente teológica, véase la magnífica colección de *Estudios Marianos* que viene publicando la Sociedad Mariológica Española desde 1942.

«Una de las razones por que tan pocas almas llegan a la plenitud de la edad en Jesucristo es porque María, que ahora como siempre es la Madre de Jesucristo y la Esposa fecunda del Espíritu Santo, no está bastante formada en sus corazones. Quien desea tener el fruto maduro y bien formado, debe tener el árbol que lo produce; quien desea tener el fruto de la vida, Jesucristo, debe tener el árbol de la vida, que es María. Quien desea tener en sí la operación del Espíritu Santo, debe tener a su Esposa, fiel e indisoluble, la divina María... Persuadíos, pues, que cuanto más miréis a María en vuestras oraciones, contemplaciones, acciones y sufrimientos, si no de una manera clara y distinta, al menos con mirada general e imperceptible, más perfectamente encontraréis a Jesucristo, que está siempre con María, grande y poderoso, activo e incomprensible, y más que en el cielo y en cualquier otra criatura del universo» [1].

Estas palabras de uno de los más autorizados intérpretes de la devoción a María nos dan ocasión para examinar el papel importantísimo de la Santísima Virgen en la santificación de las almas. María es, sencillamente, el camino más corto y seguro para llegar a Cristo, y por El al Padre; y ahí está contenida toda nuestra santidad.

Dios ha hecho lo que ha querido. Y ha querido asociar de tal modo a María a la empresa divina de la redención y santificación del género humano, que, en la actual economía, sin ella no sería posible lograrlas. No se trata, pues, de una devoción más, sino de algo básico y fundamental en nuestra vida cristiana. Por eso hemos querido recoger el papel de María en nuestra santificación en esta primera parte de nuestra obra, que trata de los principios fundamentales de la vida cristiana.

[1] SAN LUIS MARÍA GRIGNION DE MONTFORT, *La verdadera devoción* c.5 a.5 n.164-65 p.531-32 (ed. BAC).

1. Fundamento de la intervención de María en nuestra santificación

70. Todos los títulos y grandezas de María arrancan del hecho colosal de su *maternidad divina*. María es inmaculada, llena de gracia, Corredentora de la humanidad, subió en cuerpo y alma al cielo para ser allí la Reina de cielos y tierra y la Mediadora universal de todas las gracias, etc., *porque es la Madre de Dios*. La maternidad divina la coloca a tal altura, tan por encima de todas las criaturas, que Santo Tomás de Aquino, tan sobrio y discreto en sus afirmaciones, no duda en calificar su dignidad de *en cierto modo infinita* [2]. Y su gran comentarista el cardenal Cayetano dice que María, por su maternidad divina, *alcanza los límites de la divinidad* [3]. Entre todas las criaturas, es María, sin duda ninguna, la que tiene mayor «afinidad con Dios».

Y es porque María, en virtud de su maternidad divina, entra a formar parte del orden hipostático, es un elemento indispensable—en la actual economía de la divina Providencia—para la encarnación del Verbo y la redención del género humano. Ahora bien: como dicen los teólogos, el orden hipostático supera inmensamente al de la gracia y la gloria, como este último supera inmensamente al de la naturaleza humana y angélica y aun a cualquier otra naturaleza creada o creable. La maternidad divina está por encima de la filiación adoptiva de la gracia, ya que ésta no establece más que un parentesco espiritual y místico con Dios, mientras que la maternidad divina de María establece un *parentesco de naturaleza, una relación de consanguinidad con Jesucristo*, y una, por decirlo así, especie de afinidad con toda la Santísima Trinidad [4]. La maternidad divina, que termina en la persona increada del Verbo hecho carne, supera, pues, por su fin, de una manera infinita, a la gracia y la gloria de todos los elegidos y a la plenitud de gracia y de gloria recibida por la misma Virgen María. Y con mayor razón supera a todas las gracias *gratis dadas* o carismas, como son la profecía, el conocimiento de los secretos de los corazones, el don de milagros o de lenguas, etc., porque todos estos dones son inferiores a la gracia santificante, como enseña Santo Tomás [5].

[2] He aquí sus propias palabras: «La humanidad de Cristo por razón de su unión con Dios; la bienaventuranza creada, que consiste en la fruición de Dios, y la Santísima Virgen, por el hecho de ser Madre de Dios, tienen *cierta dignidad infinita*, por ser Dios un bien infinito» (I,25,6 ad 4).

[3] «Solamente (la Santísima Virgen María) *toca las fronteras de la divinidad* por su propia operación natural *(ad fines deitatis propria operatione naturali attigit)*, en cuanto que concibe, engendra, da a luz y alimenta con su propia leche al mismo Dios» (CAYETANO, *In II-II* 103, 4 ad 2).

[4] Cf. HUGON, *Marie, pleine de grâce* (5.ª ed.) p.63.

[5] Cf. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Madre del Salvador* p.1.ª c.1 a.2. Cf. I-II.111,5.

De este hecho colosal—María Madre del Dios redentor—arranca el llamado *principio del consorcio*, en virtud del cual Jesucristo asoció íntimamente a su divina Madre a toda su misión redentora y santificadora. Por eso, todo lo que El nos mereció con mérito de rigurosa justicia—*de condigno ex toto rigore iustitiae*—, nos lo mereció también María, aunque con distinta clase de mérito [6].

2. Oficio de María Santísima en nuestra santificación

71. No conocemos nada tan sintético, tan exacto y a la vez tan práctico y piadoso sobre este asunto como la argumentación de San Luis María Grignion de Montfort en su precioso librito *El secreto de María* [7]. Ofrecemos al lector una síntesis de aquellos razonamientos, con frecuencia a base de sus mismas palabras.

1) NECESIDAD DE SANTIFICARSE POR MEDIO DE MARÍA.—*a)* Es voluntad de Dios que nos santifiquemos.

b) Para santificarse hay que practicar las virtudes.

c) Para practicar la virtud necesitamos la gracia de Dios.

d) Para hallar la gracia de Dios hay que hallar a María.

2) ¿POR QUÉ ASÍ?—*a)* Porque sólo María ha hallado gracia delante de Dios, ya para sí, ya para todos y cada uno de los hombres en particular. Ni los patriarcas, ni los profetas, ni todos los santos de la Ley antigua pudieron hallarla en esta forma.

b) Porque María dio el ser y la vida al Autor de la gracia, y por eso se la llama *Mater gratiae*.

c) Porque Dios Padre, de quien todo don perfecto y toda gracia desciende como de su fuente esencial, dándole a su divino Hijo, le dio a María todas las gracias.

d) Porque Dios la ha escogido como tesorera, administradora y dispensadora de todas las gracias, de suerte que todas pasan por sus manos; y conforme al poder que ha recibido, reparte Ella a quien quiere, como quiere, cuando quiere y cuanto quiere las gracias del Eterno Padre, las virtudes de Jesucristo y los dones del Espíritu Santo.

e) Porque así como en el orden de la naturaleza ha de tener el niño padre y madre, así en el orden de la gracia, para tener a Dios por Padre, es menester tener a María por Madre.

f) Porque así como María ha formado la Cabeza de los predestinados, Jesucristo, a ella pertenece formar los miembros de esta Cabeza, que somos los cristianos; que no forman las madres cabezas sin miembros ni miembros sin cabeza. Quien quiera, pues, ser miembro de Jesucristo, lleno de gracia y de verdad, debe dejarse formar por María mediante la gracia de

[6] Cuál sea la naturaleza del mérito de María con relación a nosotros, es cuestión todavía discutida entre los teólogos. Algunos ven tan sólo un mérito de conveniencia *(de congruo)*; otros afirman que se trata de un mérito estricto, aunque no según todo el rigor de la justicia, sino únicamente por cierta proporcionalidad *(de condigno ex condignitate)*. A nosotros nos parece que llevan razón estos últimos.

[7] Corren en España numerosas ediciones. Nosotros utilizamos la de la BAC (n.111) p.268-300.

Jesucristo, que en ella plenamente reside, para comunicarla de lleno a los miembros verdaderos de Jesucristo y a los verdaderos santos.

g) Porque el Espíritu Santo, que se desposó con María y en ella, por ella y de ella formó su obra maestra, el Verbo encarnado, Jesucristo, como jamás ha repudiado a María y ésta sigue siendo su verdadera esposa, continúa produciendo todos los días en ella y por ella a los predestinados por verdadero, aunque misterioso modo.

h) Porque, como dice San Agustín, en este mundo los predestinados están encerrados en el seno de María y no salen a luz hasta que esa buena Madre les conduce a la vida eterna. Por consiguiente, así como el niño recibe todo su alimento de la madre, que se lo da proporcionado a su debilidad, así los predestinados sacan *todo su alimento espiritual y toda su fuerza de María.*

i) De dos maneras puede un escultor sacar al natural una estatua o retrato: labrándola en materia dura e informe o vaciándola en un molde. El primer procedimiento es largo, difícil, expuesto a muchos peligros; un golpe mal dado de cincel o de martillo basta, a veces, para echarlo todo a perder. *Pronto, fácil* y *suave* es el segundo, casi sin trabajo y sin gastos, con tal de que el molde sea perfecto y que represente al natural la figura; con tal de que la materia de que nos servimos sea manejable y de ningún modo resista a la mano.

Ahora bien: el gran molde de Dios, hecho por el Espíritu Santo para formar al natural un Dios-Hombre por la *unión hipostática* y para formar un hombre deificado por la *gracia,* es María. Ni un solo rasgo de divinidad falta en este molde; cualquiera que se meta en él y *se deje manejar* recibe allí todos los rasgos de Jesucristo, verdadero Dios; y esto de manera suave y proporcionada a la debilidad humana, sin grandes trabajos ni angustias; de manera *segura* y sin miedo a ilusiones, pues no tiene aquí parte el demonio ni tendrá jamás entrada donde esté María; de manera, en fin, *santa e inmaculada,* sin la menor mancilla de culpa.

¡Cuánto va del alma formada en Jesucristo por los medios ordinarios, que, como los escultores, se fía de su propia pericia y se apoya en su industria, al alma bien tratable, bien desligada, bien fundida, que, sin estribar en sí, se mete dentro de María y se deja manejar allí por la acción del Espíritu Santo! ¡Cuántas tachas, cuántos defectos, cuántas tinieblas, cuántas ilusiones, cuánto de natural y humano hay en la primera! ¡Cuán *pura, divina* y *semejante* a Jesucristo es la segunda!

j) Porque María es el paraíso de Dios y su mundo inefable, donde el Hijo de Dios entró para hacer maravillas, para guardarle y tener en él sus complacencias. Un mundo ha hecho para el hombre peregrino, que es la tierra que habitamos; otro mundo para el hombre bienaventurado, que es el cielo; mas para sí mismo ha hecho un paraíso y lo ha llamado María. Por eso es ella templo de la Santísima Trinidad y sagrario de Dios vivo. ¡Feliz el alma a quien el Espíritu Santo revela el secreto de María para que le conozca, y le abre este huerto cerrado para que entre en él, y esta fuente sellada para que de ella saque el agua viva de la gracia y beba en larga vena de su corriente! Esta alma no hallará sino a Dios solo, sin las criaturas, en María; pero a Dios, al par que infinitamente santo y sublime, infinitamente condescendiente y al alcance de nuestra debilidad. En todas partes está Dios y en todas se le puede hallar; pero en ninguna podemos hallarle tan cerca y tan al alcance de nuestra debilidad como en María. En todas partes es el pan de los fuertes y de los ángeles, pero en María es el pan de los niños [8].

[8] De esta hermosa idea se desprende que el mejor modo de practicar el espíritu de *infancia espiritual* (que tanto inculcó Santa Teresa del Niño Jesús) es abandonarse totalmente

k) En fin: nadie imagine—como ciertos falsos iluminados—que María, por ser criatura, es impedimento para la unión con el Creador. No es ya María quien vive; es Jesucristo solo, es Dios solo, quien vive en ella. La transformación de María en Dios excede a la de San Pablo y todos los otros santos, más que el cielo a la tierra. Por eso, cuanto más unida está un alma a María, tanto más íntimamente permanece unida a Dios, que habita en ella. Quien encuentra a María, encuentra en ella a Jesús, y en Jesús a Dios. No hay camino más seguro y rápido para encontrar a Dios que buscarlo en María. Según el orden establecido por la divina Sabiduría, como dice Santo Tomás, no se comunica Dios ordinariamente a los hombres, en el orden de la gracia, sino por María. Para subir y unirse a El preciso es valerse del mismo medio de que El se valió para descender a nosotros, para hacerse hombre y comunicarnos sus gracias; y ese medio tiene un nombre dulcísimo: María.

Para entrar en los planes de Dios es, pues, necesario tener una devoción entrañable a María. Ella nos conducirá a Jesús y trazará en nuestras almas los rasgos de nuestra configuración con El, que constituyen la esencia misma de nuestra santidad y perfección.

He aquí cómo demuestra esta verdad San Luis María Grignion de Montfort [9]. Al hablar de los motivos para tener una gran devoción a María, dice que uno de los principales es porque *conduce a la unión con Nuestro Señor*. Y afirma que éste es el camino más *fácil*, más *breve*, más *perfecto* y más *seguro*.

Camino fácil: es el camino que Jesucristo ha abierto viniendo a nosotros, y en el que no hay obstáculo alguno para llegar a El. La unción del Espíritu Santo lo hace fácil y ligero.

Camino corto: ya porque en él no se extravía nadie, ya porque por él se anda con más alegría y facilidad y, por consiguiente, con más prontitud. En el seno de María es donde los jovencitos se convierten en ancianos por la luz, por la santidad, por la experiencia y por la sabiduría, llegando en pocos años a la plenitud de la edad en Jesucristo.

Camino perfecto: pues María es la más santa y la más perfecta de todas las criaturas, y Jesucristo, que ha venido de la manera más perfecta a nosotros, no ha tomado otro camino en tan grande y admirable viaje.

Camino seguro: porque el oficio de María es conducirnos con toda seguridad a su Hijo, así como el de Jesucristo es llevarnos con seguridad a su Eterno Padre. La dulce Madre de Jesús repite siempre a sus verdaderos devotos las palabras que pronunció en las bodas de Caná enseñándonos a todos el camino que lleva a Jesús: «Haced todo lo que El os diga» (Io 2,5).

Pero para lograr estas ventajas y saludables efectos es preciso practicar una devoción a María sólida y verdadera. Veamos en qué consiste.

en brazos de María como un niñito en los de su madre. Nadie necesita tanto de los cuidados de una madre como los niños pequeñitos.

[9] Cf. *La verdadera devoción a la Santísima Virgen* c.5 a.5 p.522ss (ed. BAC).

3. La verdadera devoción de María

72. Todavía en esta sección vamos a recoger las ideas de San Luis María Grignion de Montfort en su admirable libro *La verdadera devoción a la Santísima Virgen*, que es la obra maestra de la devoción a María, precioso vademécum que debe andar continuamente en manos de todos los amantes de María.

Después de un primer capítulo en el que se habla de la necesidad de la devoción a María para la salvación y santificación y de un segundo en el que se exponen algunas verdades fundamentales en torno a la devoción a la Virgen, describe San Luis en el capítulo tercero las características de la verdadera y falsa devoción. He aquí un breve resumen de sus ideas, que deben ser largamente meditadas en su fuente original.

1. **Caracteres de la falsa devoción a María.**—Siete son las clases de falsos devotos de María que señala San Luis:

a) Los DEVOTOS CRÍTICOS: gente orgullosa y altanera que se dedica a criticar las prácticas sencillas e ingenuas de devoción a María, tachándolas con ligereza de antiteológicas o exageradas.

b) Los DEVOTOS ESCRUPULOSOS: que temen rebajar a Cristo si ensalzan demasiado a María, sin advertir que jamás se honra tanto a Jesucristo como cuando se honra a María, ya que sólo vamos a ella como medio más seguro y camino más recto para hallarle a El.

c) Los DEVOTOS EXTERIORES: que hacen consistir toda su devoción a María en algunas prácticas exteriores; se cargan de medallas y escapularios, pertenecen a todas las cofradías, asisten a todas las procesiones, rezan distraídamente interminables oraciones...; pero sin esforzarse en enmendar su vida, en corregir sus pasiones y en imitar las virtudes de María. Sólo aman lo sensible de la devoción, sin gustar lo que tiene de sólido; si les falta el sentimentalismo, creen que ya no hacen nada, se desalientan, lo abandonan todo o lo hacen rutinariamente.

d) Los DEVOTOS PRESUNTUOSOS: que se amparan en su pretendida devoción a María para vivir tranquilos en sus vicios y pecados, pensando que Dios les perdonará, que no morirán sin confesión y no se condenarán porque rezan la corona, o llevan el escapulario, o pertenecen a la cofradía de la Virgen, etc. Estos tales cometen una gravísima injuria contra María, como si ella estuviera dispuesta a autorizar el crimen o a ayudar a crucificar a su divino Hijo, salvando, de todas formas, a los que quieren vivir en pecado. Gran señal de reprobación llevan todos éstos encima.

e) Los DEVOTOS INCONSTANTES: que por ligereza cambian sus prácticas de devoción o las abandonan completamente a la menor tentación, sequedad o disgusto. Ingresan en todas las cofradías, pero bien pronto dejan de cumplir los deberes y prácticas que imponen.

f) Los DEVOTOS HIPÓCRITAS: que ingresan en las cofradías y visten la librea de María para ser tenidos por buenos.

g) Los DEVOTOS INTERESADOS: que no recurren a María más que para ganar algún pleito, para curar de una enfermedad o pedirle otros bienes temporales, fuera de los cuales se olvidan de ella.

2. **Caracteres de la verdadera devoción a María.**—Después de descubrir y reprobar las falsas devociones a María, señala San Luis las características de la verdadera. Las principales son cinco:

a) DEVOCIÓN INTERIOR: esto es, nacida del espíritu y del corazón. Proviene de la estima que se hace de la Santísima Virgen, de la alta idea que nos formamos de su grandeza y del amor sincero y entrañable que le profesamos.

b) DEVOCIÓN TIERNA: es decir, llena de confianza en la Santísima Virgen, como la del niño en su cariñosa madre. Ella nos hace recurrir a María en todas las necesidades de alma y cuerpo, en todos los tiempos, lugares y cosas con gran sencillez, confianza y ternura: en las dudas, para que nos ilumine; en los extravíos, para volver al buen camino; en las tentaciones, para que nos sostenga; en las debilidades, para que nos fortifique; en las caídas, para que nos levante; en los desalientos, para que nos infunda nuevos ánimos; en los escrúpulos, para que los disipe; en las cruces, trabajos y contratiempos de la vida, para que nos consuele. Siempre y en todo recurriendo a María como Madre cariñosa y llena de ternura.

c) DEVOCIÓN SANTA: o sea, a base de evitar el pecado e imitar las virtudes de María, principalmente su profunda *humildad*, su *fe* vivísima, su *obediencia* ciega, su *oración* continua, su *mortificación* total, su *pureza* divina, su *caridad* ardiente, su *paciencia* heroica, su *dulzura* angélica y su *sabiduría* celestial, que son las diez principales virtudes de la Santísima Virgen.

d) DEVOCIÓN CONSTANTE: o sea, que consolida el alma en el bien y hace que no abandone fácilmente sus prácticas de devoción; le da ánimo para oponerse a los asaltos del mundo, del demonio y de la carne; le hace evitar la melancolía, el escrúpulo o la timidez; le da fuerzas contra el desaliento. Y no quiere esto decir que no caiga y experimente algún cambio en lo sensible de su devoción, sino que si tiene la desgracia de caer, se vuelve a levantar en seguida, tendiendo la mano a su bondadosa Madre; y si carece de gusto y devoción sensible, no se desazona por ello, porque el verdadero devoto de María vive de la fe en Jesús y en su cariñosa Madre, y no de los sentimientos corporales.

e) DEVOCIÓN DESINTERESADA: es decir, que no sirve a María por espíritu de lucro o interés ni por su bien temporal o eterno del cuerpo o del alma, sino únicamente porque ella merece ser servida, y Dios en ella. Ama a María no tanto por los favores que de ella recibe o espera recibir, sino principalmente porque ella es digna de todo nuestro amor. Por eso la sirve y ama con la misma fidelidad en sus contratiempos y sequedades que en las dulzuras y fervores sensibles: igual amor le profesa en el Calvario que en las bodas de Caná. ¡Cuán agradables y preciosos son ante Dios y su santísima Madre estos devotos suyos que no se buscan a sí mismos en ninguno de los servicios que les prestan!

4. Principales devociones marianas

73. Con estas disposiciones hemos de practicar las devociones marianas, escogiendo entre ellas las que nos inspiren mayor devoción, se acomoden mejor a las obligaciones de nuestro estado y exciten más nuestra piedad hacia ella. He aquí las principales:

a) *El santísimo rosario:* devoción mariana por excelencia, riquísimo sartal de perlas que desgranamos a los pies de María,

guirnalda suavísima de rosas con que ceñimos su Corazón inmaculado, clarísima señal de predestinación para todos los que le recen devota y diariamente, prenda y garantía de las más fecundas bendiciones divinas, al que María ha vinculado en nuestros días—en Lourdes y en Fátima principalmente—la salvación del mundo. Ningún devoto de María que se precie de tal omitirá un solo día el rezo del santísimo rosario—al menos una tercera parte—aunque por circunstancias inesperadas tenga que omitir cualquiera otra práctica de devoción mariana: el rosario las suple todas y a él no le suple ninguna.

b) *Los cinco primeros sábados*, a los que la Virgen del Rosario de Fátima ha vinculado una regaladísima promesa análoga a la de los primeros viernes en honor del Sagrado Corazón de Jesús.

He aquí sus propias palabras, dirigidas a Lucía, la afortunada vidente de Fátima, el día 10 de diciembre de 1921: «Mira, hija mía, mi Corazón todo punzado de espinas, que los hombres en todo momento le clavan con sus blasfemias e ingratitudes. Tú, al menos, procura consolarle y haz saber que yo prometo asistir a la hora de la muerte, con las gracias necesarias para la salvación eterna, a todos aquellos que en los primeros sábados de cinco meses consecutivos se confiesen, reciban la sagrada comunión, recen la tercera parte del rosario y me hagan compañía durante un cuarto de hora meditando en los quince misterios del rosario con intención de darme reparación» [10].

En orden a la conversión de los pecadores y a la perseverancia final de los justos es eficacísima también la devoción de las *Tres Avemarías*, como se ha comprobado muchísimas veces en la práctica.

c) El *Ave María* y el *Angelus*, cuya piadosa y frecuente recitación llena de gozo a María al recordarle la escena de la anunciación y su título supremo de Madre de Dios; la *letanía lauretana*, en la que se recorren los títulos y grandezas de María al mismo tiempo que se implora su protección; la *Salve, Regina*, bellísima plegaria, llena de suavidad y de ternura; el *Sub tuum praesidium* y el *O Domina mea!*, fórmulas que destilan amor, confianza y entrega total a María; el *Acordaos*, de San Bernardo, que, sin duda, recrea los oídos de María por la confianza inquebrantable en su maternal misericordia que con ella le manifestamos; y, sobre todo, el *Magnificat*, cántico sublime que el Espíritu Santo hizo brotar del corazón de María para engrandecer las maravillas que el Altísimo realizó en ella «por haberse fijado en la humildad y pequeñez de su esclava».

d) El *oficio parvo de la Santísima Virgen*, verdadero bre-

[10] Del *Manual Oficial del Peregrino de Fátima*, editado por orden del obispo de Leiría, 13 de mayo de 1939.

viario de las almas enamoradas de María, en el que se ensalzan sus grandezas utilizando las fórmulas incomparables de la liturgia oficial de la Iglesia.

e) El *escapulario* y la *medalla* de la Virgen, que son como un escudo protector y prenda de una especial bendición de María para todos los que sepan llevarlos con espíritu de filial devoción y para imitar mejor sus virtudes. Entre los escapularios destaca por su antigüedad y veneración el de la Virgen Santísima del Carmen, al que María vinculó una promesa de salvación que, al igual que la de los cinco primeros sábados, no obtendrán los que pretendan apoyarse en ella para vivir tranquilamente en pecado; y entre las medallas se ha impuesto, principalmente, en todo el orbe católico la llamada *Milagrosa*, que inspiró la Santísima Virgen a la humilde hija de la Caridad Santa Catalina Labouré.

5. Métodos de vida mariana

Vamos a decir unas palabras sobre dos métodos excelentes da vida mariana que se han propuesto a los fieles con la bendición y aliento de la santa Iglesia: la *santa esclavitud mariana* y la *piedad filial mariana*.

a) La santa esclavitud mariana [11]

74. Es un método de santificación propuesto por San Luis María Grignion de Montfort a base de una entrega total a María. «Consiste—explica el Santo—en darse todo entero, como esclavo, a María y a Jesús por ella; y, además, en hacer todas las cosas por María, con María, en María y para María» [12].

Este método lleva consigo esencialmente dos cosas: a) *un acto de entrega total* o perfecta consagración a María, que es el acto radical y más importante de todos, en virtud del cual comienza para el alma como un *estado nuevo* (a semejanza del religioso en el día de su profesión); y b) *esforzarse en vivir en adelante conforme a las exigencias de esa entrega total*, buscando en todas las cosas la unión con María; es decir, haciéndolo todo por, con, en y para María, a fin de unirnos por ella más íntimamente a Jesús.

He aquí cómo explica el Santo el alcance de este acto, que,

[11] Cf. San Luis María Grignion de Montfort, obras citadas, y el precioso estudio de Lhoumeau, *La vie spirituelle à l'école de Saint Louis-Marie Grignion de Montfort*, donde se expone ampliamente este sistema de espiritualidad mariana.

[12] Cf. *El secreto de María* p.2.ª n.28 p.279 (ed. BAC).

salvo el voto y sus consecuencias, se parece mucho al *acto heroico* en favor de las almas del purgatorio:

«Hay que escoger un día señalado para entregarse, consagrarse y sacrificarse; y esto ha de ser voluntariamente y por amor, sin encogimiento, por entero y sin reserva alguna: cuerpo y alma, bienes exteriores y fortuna, como casa, familia, rentas; bienes interiores del alma, a saber: sus méritos, gracias, virtudes y satisfacciones.

Es preciso notar aquí que con esta devoción se inmola el alma a Jesús por María como un sacrificio, que ni en orden religiosa alguna se exige, de todo cuanto el alma más aprecia y del derecho que cada cual tiene de disponer a su arbitrio del valor de todas sus oraciones y satisfacciones; de suerte que todo se deja a disposición de la Santísima Virgen, que a voluntad suya lo aplicará para la mayor gloria de Dios, que sólo ella perfectamente conoce.

A disposición suya se deja todo el *valor satisfactorio* e *impetratorio* de las buenas obras; así que, después de la oblación que de ellas se ha hecho, *aunque sin voto alguno*, de nada de cuanto bueno hace es ya uno dueño; la Virgen Santísima puede aplicarlo ya a un alma del purgatorio para aliviarla o libertarla, ya a un pobre pecador para convertirle.

También *nuestros méritos* los ponemos con esta devoción en manos de la Santísima Virgen; pero es para que nos los guarde, embellezca y aumente, puesto que ni los méritos de la gracia santificante ni los de la gloria podemos unos a otros comunicarnos. Dámosle, sin embargo, todas nuestras oraciones y obras buenas, en cuanto son *satisfactorias* e *impetratorias*, para que las distribuya y aplique a quien le plazca. Y si después de estar así consagrados a la Santísima Virgen deseamos aliviar a alguna alma del purgatorio, salvar a algún pecador, sostener a alguno de nuestros amigos con nuestras oraciones, mortificaciones, limosnas o sacrificios, preciso es pedírselo humildemente a ella y estar a lo que determine, aunque no lo conozcamos; bien persuadidos de que el valor de nuestras acciones, administrado por las manos mismas de que Dios se sirve para distribuirnos sus gracias y dones, no podrá menos de *aplicarse a la mayor gloria suya*.

He dicho que consistía esta devoción en entregarse a María *en calidad de esclavo;* y es de notar que hay tres clases de esclavitud. La primera es esclavitud de *naturaleza;* buenos y malos son de esta manera siervos de Dios. La segunda es esclavitud *forzada;* los demonios y los condenados son de este modo esclavos de Dios. La tercera es esclavitud *de amor* y voluntaria; y con ésta debemos consagrarnos a Dios por medio de María del *modo más perfecto con que puede una criatura consagrarse a su Creador*» [13].

En cuanto al segundo elemento esencial—vida de unión íntima con María—, el que se ha entregado a ella por esclavo ha de hacerlo todo:

Por María: o sea, que hay que acudir siempre a Nuestro Señor por medio de María, sin atrevernos a comparecer nunca ante El sin ir acompañados de su Madre, que lo es también nuestra.

Con María: o sea, tomando a la Virgen por modelo acabado de todo lo que se ha de hacer.

En María: es decir, entrando y morando en el Corazón de

[13] *El secreto de María* p.2.ª n.29-32 p.279-80 (ed. BAC).

María, en sus intenciones y sentimientos, de tal manera que sea ella como nuestra atmósfera, nuestro mundo, el aire en que vivimos y respiramos.

Para María: no buscándonos en nada a nosotros mismos, sino haciéndolo todo para gloria de María, como fin próximo, y a través de ella, para honra y gloria de Dios, como fin último y absoluto.

Como se ve, se trata de un acto muy excelente y heroico, de honda trascendencia y repercusión en toda nuestra vida espiritual, a la que traza una dirección eminentemente mariana, muy concreta y determinada. Por lo mismo, no debe hacerse con demasiada ligereza y prontitud, sino después de madura reflexión y de acuerdo con el director espiritual. Porque, aunque es cierto que no lleva consigo un verdadero voto que obligue a su cumplimiento por la virtud de la religión, sería poco serio e irreverente volverse fácilmente atrás de la palabra empeñada o vivir como si no se hubiese hecho tal consagración o no se la hubiera dado el sentido profundo que tiene. Pero los que, movidos por un especial atractivo del Espíritu Santo, y con la expresa autorización de su director espiritual, se decidan a hacer esta entrega total a María, con todas sus inmensas repercusiones, no duden un instante de que—como explica admirablemente San Luis—la Santísima Virgen les *amará* con particular predilección, les *proveerá* con esplendidez y largueza de todo cuanto necesiten en alma y cuerpo, les *guiará* con mano firme por los caminos de la santidad, les *defenderá* y *protegerá* contra los peligros y asechanzas de sus enemigos, *intercederá* continuamente por ellos ante su divino Hijo y les *asegurará* su perseverancia, prenda y garantía de su felicidad eterna [14].

b) La piedad filial mariana [15]

75. Enteramente paralelo y similar al método de esclavitud mariana que acabamos de exponer, pero muy distinto en la manera de enfocar la vida de consagración total a María, existe el método de *piedad filial mariana*, propagado principalmente, aunque no exclusivamente, por los marianistas siguiendo las huellas de su fundador, el P. Guillermo José Chaminade.

Casi todo lo que acabamos de decir en torno a la santa esclavitud mariana es válido aplicado a la corriente de la piedad

[14] *La verdadera devoción a la Santísima Virgen* c.6 a.2 p.550 56 (ed. BAC).

[15] Sobre esta magnífica forma de piedad mariana pueden leerse con fruto las obras del marianista francés NEUBERT *Mi ideal, Jesús, Hijo de María* (3.ª ed. Carabanchel Alto 1949); *La devoción a María* (Madrid 1950); *Notre Mère, pour la mieux connaître* (ed. X. Mappus, 1941), etc.; y la de los marianistas españoles BERNARDO CUEVA, *Doctrina y vida marianas* (Madrid 1953), y FÉLIX FERNÁNDEZ, *La piedad filial mariana* (Madrid 1954).

filial, hasta el punto de que «al hacer suyo, en cierta ocasión, un acto de consagración a María del P. Gallifet, autor esclavista, conserva el P. Chaminade todo el texto de la oración, pero reemplaza cuidadosamente la expresión esclavo por la de hijo» [16].

Sin embargo, nos parece que no habría captado el verdadero sentido de la piedad filial mariana el que se limitase exclusivamente a ese cambio de terminología o de actitud interior. No se trata únicamente de amar a María como hijo, de imitarla como hijo, de vivir continuamente por ella, con ella, en ella y para ella como hijo, etc. Sin duda que todo eso se requiere para ser y vivir como hijo auténtico de María. Pero el movimiento de piedad filial mariana aspira a mucho más que todo eso. Quiere amar a María, no con nuestro propio corazón, que siempre resultará demasiado pequeño y desproporcionado, aunque lo pongamos a los pies de María en su máxima tensión, sino *con el corazón mismo de su divino Hijo Jesús*. Esto no es una ilusión ni una quimera, si tenemos en cuenta que Cristo habita realmente por la fe en nuestros corazones (Eph 3,17), y que toda alma en gracia recibe continuamente su *influjo vital* como miembro de su Cuerpo místico, del cual es El la divina Cabeza. Nada impide, por consiguiente, que nos unamos íntimamente a los sentimientos filiales de Jesucristo para con su Madre con el fin de que, al amar nosotros a María, sea el mismo Cristo quien la ame en nosotros.

De manera que la piedad filial mariana tiende en primerísimo lugar a identificarnos con Cristo cada vez más, hasta transformarnos en El y poder exclamar con toda verdad: «Ya no soy yo quien vivo, sino Cristo en mí; ya no soy yo quien amo a María, sino Cristo quien la ama en mí». De esta suerte, por así decirlo, completaremos en nosotros lo que falta al amor filial de Jesús para con María en relación a los miembros de su Cuerpo místico, que es la Iglesia (cf. Col 1,24).

Los FUNDAMENTOS DOGMÁTICOS de este espléndido método de piedad mariana son principalmente estos tres:

a) La maternidad espiritual de María sobre todos nosotros.

b) El misterio de nuestra incorporación a Cristo por la gracia y como miembros de su Cuerpo místico.

c) La obligación de imitar a Jesús como Hijo de María.

Hay que aspirar a tener en nuestros corazones los mismos sentimientos que Jesucristo tuvo en el suyo (Phil 2,5), con lo cual nuestra piedad mariana no será sino una participación y extensión de la piedad filial de Jesús para con su Madre santísima; y como Jesús se hizo Hijo de María para salvar a la humanidad, hay que concluir que la piedad filial mariana ha de ser eminentemente apostólica. *Maria duce!* ha de ser el grito de combate del verdadero hijo de María.

No podemos detenernos aquí en exponer ampliamente otros rasgos hermosísimos de este método de espiritualidad mariana, que la misma Iglesia parece proponer a todos los cristianos al decir en el mismo Código canónico que «deben todos los fieles honrar *con filial devoción* a la Santísima Virgen

[16] P. FÉLIX FERNÁNDEZ, S.M., o.c., p.120.

María» (cn.1276). Sin embargo, sería un error tratar de reclamar para una determinada forma de devoción mariana la exclusiva o el monopolio sobre todas las demás. Es preciso respetar la inclinación particular de cada alma, bajo la moción directa del Espíritu Santo, que no lleva a todos por el mismo camino. El alma debe seguir el atractivo especial de la gracia y seguir el método de piedad mariana que más eficaz le resulte para desprenderse por completo de sí misma y entregarse totalmente a María bajo el título de Reina de cielos y tierra o el dulcísimo de Madre de Jesús y Madre nuestra.

CAPITULO V

La Iglesia, Cuerpo místico de Cristo

76. Pío XII, enc. *Mystici corporis;* CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmático sobre la Iglesia;* CONGAR, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (Barcelona); SAURAS, *El Cuerpo místico de Cristo* (BAC, Madrid); H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia* (Bilbao); MERSCH, *Le Corp mystique du Christ* (Bruselas); MURA, *El Cuerpo místico de Jesucristo* (Salamanca); JOURNET, *Teología de la Iglesia* (Bilbao); CERFAUX, *La Iglesia en San Pablo* (Bilbao); CLERISSAC, *El misterio de la Iglesia* (Madrid).

77. Después de haber expuesto la doctrina trinitaria, cristológica y mariológica en orden a nuestra vida cristiana, se impone la consideración de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo. Ella completa y cierra el ciclo de la obra salvífica de Dios con relación al hombre y establece el punto de partida de nuestro retorno hacia Dios.

La doctrina del Cuerpo místico de Jesucristo consta expresamente en las fuentes de la divina revelación. El apóstol San Pablo habla repetidas veces de este sublime misterio, sobre todo en la carta primera a los fieles de Corinto. He aquí el pasaje más importante y explícito [1]:

«Así como siendo el cuerpo uno tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un cuerpo único, así es también Cristo. Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo, y todos, ya judíos, ya gentiles, ya siervos, ya libres, hemos bebido del mismo Espíritu. Porque el cuerpo no es un solo miembro, sino muchos. Si dijere el pie: «Porque no soy mano no soy del cuerpo», no por eso deja de ser del cuerpo. Y si dijere la oreja: «Porque no soy ojo no soy del cuerpo», no por eso deja de ser del cuerpo. Si todo el cuerpo fuera ojos, ¿dónde estaría el oído? Y si todo él fuera oídos, ¿dónde estaría el olfato? Pero Dios ha dispuesto los miembros en el cuerpo, cada uno de ellos como ha querido. Si todos fueran un miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Los miembros son muchos, pero uno solo el cuerpo. Y no puede el ojo decir a la mano: «No tengo necesidad de ti». Ni tampoco la cabeza a los pies: «No necesito de vosotros».

Aún hay más: los miembros del cuerpo que parecen más débiles son los más necesarios; y a los que parecen más viles los rodeamos de mayor honor, y a los que tenemos por indecentes los tratamos con mayor decencia, mientras que los que de suyo son decentes no necesitan de más. Ahora

[1] Cf. 1 Cor 12,12-28.

bien: Dios dispuso el cuerpo dando mayor decencia al que carecía de ella, a fin de que no hubiera escisiones en el cuerpo, antes todos los miembros se preocupen por igual unos de otros. De esta suerte, si padece un miembro, todos los miembros padecen con él; y si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan. Pues vosotros sois el cuerpo de Cristo, y cada uno en parte, según la disposición de Dios en la Iglesia».

En torno a esta sublime doctrina expondremos los siguientes puntos fundamentales:

1. Idea general de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo.
2. Cristo, cabeza del Cuerpo místico.
3. El cristiano, miembro del Cuerpo místico de Cristo.

1. Idea general de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo

78. Si quisiéramos ofrecer al lector una visión panorámica de la teología de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, no podríamos presentarle nada tan completo y sintético como la encíclica de Pío XII sobre ese mismo asunto. Ante la imposibilidad de recogerla en su texto íntegro—por falta material de espacio—, ofrecemos el siguiente esquema, muy completo y detallado [2].

PRIMERA PARTE: LA IGLESIA, CUERPO MÍSTICO DE CRISTO

A. Cristo quiso constituir la Iglesia

1. Adán había sido creado en gracia, que se transmitiría a sus descendientes. Pero pecó y manchó con el pecado original a todos los hombres, haciéndoles perder aquel tesoro divino y, con él, el derecho a la vida eterna.

2. El Verbo de Dios tomó entonces la naturaleza humana y nos ganó como a consanguíneos suyos, no sólo la justificación, sino una inefable abundancia de gracias.

3. Estas gracias pudo repartirlas por sí mismo al género humano, pero quiso hacerlo por medio de una sociedad: ésa es la Iglesia.

B. La Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo

1. LA IGLESIA ES UN CUERPO:

a) Uno, indiviso, visible, orgánico, jerárquico.

b) Provisto de sacramentos con que subvenir a las necesidades individuales y sociales.

c) Cuyos miembros son no sólo los jerarcas ni sólo los

[2] Cf. Pío XII, encíclica *Mystici corporis Christi*, edición de la Acción Católica Española.

carismáticos, sino todos los bautizados que profesan la verdadera fe y no han sido apartados de la Iglesia por sí mismos o por la legítima autoridad, aunque sean pecadores.

d) Y están trabados entre sí orgánica y jerárquicamente, incluso entre quienes no están dotados de la potestad de orden. Así poseen especial dignidad en la sociedad cristiana los padres, los padrinos del bautismo y los seglares que prestan su colaboración a la jerarquía eclesiástica.

2. La Iglesia es el cuerpo de Cristo:

a) *Porque Cristo es su fundador:*

— Que comenzó a edificarla cuando predicaba el Evangelio.
— Y la consumó en la cruz al abolir la ley vieja y extender la Iglesia a los gentiles.
— Promulgándola el día de Pentecostés.

b) *Porque Cristo es su cabeza:*

— Por razón de su excelencia como Hombre-Dios.
— Por razón de su gobierno, pues nos instruyó cuando moraba en la tierra, concedió a los apóstoles y sucesores la potestad de enseñar, regir y santificar, y en la actualidad dirige a la Iglesia de manera invisible y extraordinariamente por sí mismo, y de manera visible y ordinaria por el papa y los obispos.
— Por razón de la mutua necesidad, pues Cristo quiso condicionar los frutos de la redención a la colaboración de los fieles.
— Por razón de la semejanza de naturaleza, pues Cristo se hizo consanguíneo nuestro, y a su vez nos quiere semejantes a El.
— Por razón de la plenitud y perfección de los dones celestiales.
— Por razón del influjo que ejerce sobre la Iglesia, al iluminarla y santificarla como autor y causa de la santidad.

c) *Porque Cristo es su sustentador:*

— Por razón de su misión jurídica, pues es El quien por la Iglesia bautiza, enseña, gobierna, etc.
— Por razón del Espíritu Santo, que es el alma del Cuerpo místico y que Cristo concedió a la Iglesia como fuente de todo don.

d) *Porque Cristo es su Salvador:*

— Salvador de todos.
— Pero especialmente de los fieles.
— Y en cuya obra salvadora podemos nosotros prestarle ayuda.

3. La Iglesia es un Cuerpo místico:

a) *No físico,* como el nacido de María y oculto en la Eucaristía:

— En el cuerpo físico, cada parte no goza de subsistencia propia; en el místico, cada miembro goza de su propia personalidad.
— En el cuerpo físico, los miembros tienen como suprema finalidad

sólo el bien del conjunto; en el místico, el fin último es el bien de cada uno de los miembros o personas.

b) *Ni puramente moral,* con elementos exclusivamente jurídicos y sociales:

— En el cuerpo moral el principio de unidad es el fin común y la colaboración mutua bajo una autoridad; en el místico se da un nuevo elemento sobrenatural e infinito (el Espíritu Santo) que actúa como principio de unidad.

— Por eso la Iglesia supera inmensamente a toda otra sociedad puramente natural, aunque ésta reconozca también a Dios como autor.

c) Por consiguiente, hay que rechazar los errores:

— de los que se forjan una Iglesia escondida e invisible.

— de los que la consideran como una simple creación humana.

— de los que desprecian la Iglesia «jurídica» en oposición a lo que llaman «Iglesia de la caridad».

— de los que creen deficiente su constitución jurídica, sin tener en cuenta que a ella pertenecen también los pecadores, de quienes las deficiencias proceden.

Segunda parte: Unión de los fieles con Cristo

A. Semejanzas bíblicas

La unión de Cristo y de los fieles se compara en la Escritura:

a) A la del vínculo matrimonial (Eph 5,22-23).
b) A la de los sarmientos y la vid (Io 15,1-5).
c) A la del organismo de nuestro cuerpo (Eph 4,16).
d) A la unión inefable del Padre y del Hijo (Io 17,21-23).

B. Vínculos de la unión

1. Jurídicos y sociales:

a) El fin: la santificación de sus miembros.
b) La fuente: la Santísima Trinidad.
c) Los sacramentos, que alimentan la vida cristiana.
d) Las leyes de la Iglesia, que la rigen y gobiernan.
e) El Papado, representación viviente de Cristo.

2. Las virtudes teologales:

a) La fe.
b) La esperanza.
c) La caridad, afectiva y efectiva, para con Dios y el prójimo.

C. La Iglesia «plenitud» de Cristo

a) Cristo-cabeza forma en unión de sus miembros el «Cristo total»:

— Por eso Cristo encuentra en su Iglesia su plenitud y complemento.
— Por eso Cristo desde el cielo ve ante sus ojos y tiene unidos a sí a todos los miembros de la Iglesia con mucha más claridad y mucho más amor que una madre conoce y ama al hijo que lleva en su regazo, que cualquiera se conoce y ama a sí mismo.

b) El amor de Cristo a los fieles se manifiesta principalmente:

— Por la fundación de la Iglesia.
— Por la donación del Espíritu Santo, que habita en nosotros.
— Por la institución de la Eucaristía.

Tercera parte: Exhortación pastoral

A. Errores sobre la doctrina del Cuerpo místico

Hay que rechazar como perniciosos errores en torno a la doctrina del Cuerpo místico de Cristo:

a) El falso misticismo de quienes juntan y reúnen en una misma persona *física* al Redentor y a los redimidos; y atribuyendo a los hombres propiedades divinas, hacen a Cristo sujeto de errores y concupiscencias.

b) El falso quietismo de quienes atribuyen toda la vida espiritual del cristiano a la acción del Espíritu Santo, desdeñando la libre cooperación del hombre.

c) La falsa persuasión de que no hay que hacer tanto caso de la confesión frecuente de los pecados veniales, puesto que tenemos la confesión general que la Iglesia hace cada día por sus sacerdotes en nombre de los fieles.

d) La falsa opinión de los que afirman que valen muy poco o nada las oraciones privadas de los fieles, para valorar tan sólo la oración común o pública hecha en nombre de la Iglesia.

e) La afirmación de que hay que dirigir las oraciones al Eterno Padre por medio de Cristo, pero no al mismo Cristo.

B. Exhortación a amar a la Iglesia

1. Con amor sólido:

a) Amando no sólo los sacramentos y solemnidades litúrgicas, sino los mismos sacramentales y los diversos ejercicios de piedad.

b) Observando sus leyes, incluso las que prescriben ciertas mortificaciones, como el ayuno y la abstinencia.

c) Y amando a todos los miembros de la Iglesia, aunque algunos sean indignos y aun pecadores.

2. Viendo a Cristo en la Iglesia:

a) No sólo en el papa, los obispos y los sacerdotes, que forman la jerarquía.

b) Sino también en todos los fieles, especialmente en los enfermos, en los heridos, en los débiles, en los niños y en los pobres.

3. Imitando el amor de Cristo a la Iglesia:

a) En la plenitud del afecto, que no excluye a ninguna raza o estirpe, ni a los mismos enemigos, ni a los hombres que todavía no están unidos con nosotros en el cuerpo de la Iglesia, pero que están llamados a ella y a la eterna salvación como nosotros.

b) En la perseverancia en trabajar incansablemente en la edificación e incremento de la misma Iglesia, mediante la colaboración de todos: sacerdotes, religiosos, miembros de la Acción Católica, asociaciones piadosas, padres y madres de familia.

c) En la oración incesante, como Cristo practicó y enseñó, por los miembros de la Iglesia, por los paganos, por los hermanos separados—que deben entrar en la Iglesia, pero libre y espontáneamente—, por los gobernantes, responsables del bien de los pueblos, y por la paz.

4. Padeciendo con Cristo:

a) Supliendo con ello lo que falta a su dolorosa pasión en pro de su Cuerpo místico, que es la Iglesia (cf. Col 1,24). El ganó tesoros infinitos, pero la distribución de estos tesoros depende no poco de nuestras mortificaciones y buenas obras.

b) Levantando nuestros ojos al cielo y ofreciendo a Dios nuestros dolores, enfermedades, persecuciones, angustias, calamidades de todo orden, etc., por el bien de todo el Cuerpo místico y de la humanidad entera.

C. Invocación final a María, Madre de la Iglesia

La Santísima Virgen María tiene especial relación con el Cuerpo místico de Cristo:

a) Ella dio su consentimiento, en representación de todo el género humano, a la encarnación del Verbo, uniendo al

Hijo de Dios con la naturaleza humana en una sola hipóstasis o persona.

b) Ella dio a luz a Cristo, cabeza del Cuerpo místico.

c) Ella presentó al recién nacido a los judíos y gentiles como Profeta, Rey y Sacerdote.

d) Ella consiguió de Cristo el primer milagro en las bodas de Caná, en virtud del cual sus discípulos creyeron en El (Io 2,11).

e) Ella ofreció a Cristo en el Calvario por los pecados de los hombres, conquistando por un nuevo título de dolor y de gloria la maternidad espiritual sobre todos los miembros de Cristo.

f) Ella consiguió que el Espíritu Santo se comunicara con dones prodigiosos a la Iglesia el día de Pentecostés.

g) Ella, en fin, como Reina de los mártires, sufrió inmensos dolores y más que todos los fieles «cumplió lo que resta que padecer a Cristo en pro de su Cuerpo místico, que es su Iglesia» (Col 1,24).

Hasta aquí el resumen esquemático de la encíclica *Mystici corporis Christi*, del inmortal pontífice Pío XII. Veamos ahora más detalladamente el papel de Cristo como cabeza del Cuerpo místico.

2. Cristo, cabeza del Cuerpo místico [3]

79. Jesucristo es la cabeza del Cuerpo místico que es su Iglesia. Consta expresamente en la divina revelación: «A El sujetó todas las cosas bajo sus pies y le puso por *cabeza* de todas las cosas *en la Iglesia, que es su cuerpo*» (Eph 1,22-23; cf. 1 Cor 12ss).

La prueba de razón la da Santo Tomás en un magnífico artículo que responde a la pregunta: «Si a Cristo, en cuanto hombre, le corresponde ser cabeza de la Iglesia» [4]. Al pasar a demostrarlo, establece el Doctor Angélico una analogía con el orden natural. En la cabeza humana, dice, podemos considerar tres cosas: el *orden*, la *perfección* y el *influjo* sobre el cuerpo. El orden, porque la cabeza es la primera parte del hombre empezando por la superior. La perfección, porque en ella se contienen todos los sentidos externos e internos, mientras que en los demás miembros sólo se encuentra el tacto. El influjo, finalmente, sobre todo el cuerpo, porque la fuerza y el movimiento de los demás miembros y el gobierno de sus actos pro-

[3] Cf. nuestra obra *Jesucristo y la vida cristiana* (BAC, Madrid 1961) n.88-89, donde exponemos largamente esta doctrina.

[4] Cf. III,8,1.

cede de la cabeza por la virtud sensitiva y motora que en ella domina.

Ahora bien: todas estas excelencias pertenecen a Cristo espiritualmente; luego le corresponde ser cabeza de la Iglesia. Porque:

a) Le corresponde la primacía de *orden*, ya que es El el «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29) y ha sido constituido en el cielo «por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo, sino también en el venidero» (Eph 1,21), a fin de que «tenga la primacía sobre todas las cosas» (Col 1,18).

b) Le corresponde también la *perfección* sobre todos los demás, ya que se encuentra en El la plenitud de todas las gracias, según aquello de San Juan (1,14): «Le hemos visto lleno de gracia y verdad».

c) Le corresponde, finalmente, el *influjo* vital sobre todos los miembros de la Iglesia, ya que «de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia» (Io 1,16).

San Pablo recogió en un texto sublime estas tres funciones de Cristo como cabeza de la Iglesia cuando escribe a los colosenses (1,18-20):

«El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; El es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la *primacía* sobre todas las cosas (ORDEN), y plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud (PERFECCIÓN) y por El reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo» (INFLUJO).

En otra parte, prueba Santo Tomás que Cristo es cabeza de la Iglesia por razón de su *dignidad*, de su *gobierno* y de su *causalidad* [5]. Y la razón formal de ser nuestra cabeza es la plenitud de su gracia *habitual*, connotando la gracia de unión. De manera que es *esencialmente la misma* la gracia personal por la cual el alma de Cristo es santificada y aquella por la cual justifica a los otros en cuanto cabeza de la Iglesia; no hay entre ellas más que una diferencia de razón [6].

Extensión de la gracia capital de Cristo

80. ¿Hasta dónde se extiende esta gracia *capital* de Cristo? ¿A quiénes afecta y en qué forma o medida? Santo Tomás afirma terminantemente que se extiende a los ángeles y a todos

[5] Cf. *De veritate* q.29 a.4.

[6] Lo dice expresamente Santo Tomás: «Et ideo *eadem est secundum essentiam* gratia personalis qua anima Christi est iustificata et gratia eius secundum quam est caput Ecclesiae iustificans alios: differt tamen secundum rationem» (III,8,5).

los hombres (excepto los condenados), aunque en diversos grados y de muy distintas formas. Y así:

1) CRISTO ES CABEZA DE LOS ÁNGELES.—Consta expresamente en la Sagrada Escritura. Hablando de Cristo, dice el apóstol San Pablo: «El es la cabeza de todo principado y potestad» (Col 2,10).

La prueba de razón la da Santo Tomás, diciendo que donde hay un solo cuerpo hay que poner una sola cabeza. Ahora bien: el Cuerpo místico de la Iglesia no está formado por sólo los hombres, sino también por los ángeles, ya que tanto unos como otros están ordenados a un mismo fin, que es la gloria de la divina fruición. Y de toda esta multitud es Cristo la cabeza, porque su humanidad santísima está personalmente unida al Verbo y, por consiguiente, participa de sus dones mucho más perfectamente que los ángeles e influye en ellos muchas gracias, tales como la gloria accidental, carismas sobrenaturales, revelaciones de los misterios de Dios y otras semejantes. Luego Cristo es cabeza de los mismos ángeles [7].

2) CRISTO ES CABEZA DE TODOS LOS HOMBRES, PERO EN DIVERSOS GRADOS. He aquí cómo lo explica Santo Tomás [8]:

a) *De los bienaventurados* lo es perfectísimamente, ya que están unidos a El de una manera definitiva por la confirmación en gracia y la gloria eterna. Dígase lo mismo de las *almas del purgatorio*, en cuanto a la confirmación en gracia.

b) *De todos los hombres en gracia* lo es también perfectamente, ya que por influjo de Cristo poseen la vida sobrenatural, los carismas y dones de Dios y permanecen unidos a El como *miembros vivos y actuales* por la gracia y la caridad.

c) *De los cristianos en pecado* lo es de un modo menos perfecto, en cuanto que, por la fe y la esperanza informes, todavía le están unidos de alguna manera *actual*.

d) *Los herejes y paganos*, tanto los predestinados como los futuros réprobos, no son miembros *actuales* de Cristo, sino sólo en potencia; pero con esta diferencia: que los predestinados son miembros en potencia que ha de pasar a ser actual, y los futuros réprobos lo son en potencia que nunca pasará a ser actual o lo será tan sólo transitoriamente.

e) *Los demonios y condenados* de ninguna manera son miembros de Cristo, porque están definitivamente separados de El y ni siquiera en potencia le estarán jamás unidos.

3. El cristiano, miembro del Cuerpo místico de Cristo

81. Como acabamos de decir, Cristo es la cabeza de la Iglesia, que es su Cuerpo místico. Echemos ahora una mirada sobre el cristiano como miembro de ese Cuerpo místico.

Tres son las condiciones indispensables para incorporarse *plenamente* a la Iglesia como miembro del Cuerpo místico de Jesucristo: estar bautizado, profesar íntegramente la fe católica y no haberse separado de la Iglesia ni estar excomulgado. Escuchemos a Pío XII proclamando esta doctrina [9]:

[7] Cf. III,8,4.
[8] Cf. III,8,3.
[9] Encíclica *Mystici corporis Christi* n.21; cf. D 2286.

«Entre los miembros de la Iglesia sólo se han de contar de hecho los que recibieron las aguas regeneradoras del bautismo, profesan la verdadera fe y no se han separado miserablemente ellos mismos de la contextura del cuerpo ni han sido apartados de él por la legítima autoridad a causa de gravísimas culpas».

Detallando un poco más, el concilio Vaticano II promulgó la siguiente doctrina [10]:

«A esta sociedad de la Iglesia están incorporados plenamente quienes, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella, y en su cuerpo visible están unidos con Cristo, el cual la rige mediante el Sumo Pontífice y los obispos, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno y comunión eclesiástica. No se salva, sin embargo, aunque esté incorporado a la Iglesia, quien, no perseverando en la caridad, permanece en el seno de la Iglesia «en cuerpo», pero no «en corazón». Pero no olviden todos los hijos de la Iglesia que su excelente condición no deben atribuirla a los méritos propios, sino a una gracia singular de Cristo, a la que, si no responden con pensamiento, palabra y obra, lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad» (cf. Lc 12,48).

Estas últimas palabras del concilio Vaticano II han de hacer reflexionar seriamente al cristiano sobre su gran responsabilidad como miembro del Cuerpo místico de Cristo. Porque si es verdad que pertenecer a la Iglesia es su mayor timbre de gloria y gracia especialísima de Cristo, no lo es menos que esa su excelsa condición lleva consigo tremendas responsabilidades.

En la Iglesia todo es social y colectivo. *Todo cuanto de bueno o de malo haga o deje de hacer el cristiano repercute inevitablemente en toda la Iglesia para aumentar o disminuir su propia vitalidad sobrenatural.* De manera semejante a como una sola gota de agua que se añada o se quite hace subir o bajar el nivel de una serie de vasos comunicantes, cualquier acto de virtud —por pequeño e insignificante que sea—realizado por un cristiano hace subir el nivel sobrenatural de toda la Iglesia; lo mismo que cualquier pecado de comisión o de omisión—por muy venial e insignificante que sea—disminuye y recorta algo de aquella vida divina que Cristo nos mereció con su sangre preciosa y que circula incesantemente por las venas de la Iglesia. ¡Tremendo misterio, tan sublime en su aspecto positivo como aterrador en el negativo!

El cristiano debería tener constantemente ante sus ojos esta proyección social inherente a todos sus actos para regular por ella las actividades todas de su vida. Nada debería alejarnos tan radicalmente del pecado como la consideración del

[10] Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia* n.14, promulgada por Pablo VI el 21 de noviembre de 1964.

daño que con él inferiríamos a toda la Iglesia, y pocas ideas deberían impulsarnos a procurar con tanto empeño nuestra propia santificación como el pensamiento de que con ella aumentaremos la energía sobrenatural de todo el Cuerpo místico de Cristo.

Esta proyección social de toda la vida del cristiano como miembro de la Iglesia, no anula, sin embargo, en modo alguno, su propia personalidad individual. Así como en el organismo corporal cada uno de los miembros contribuye y colabora al bien de todo el cuerpo, pero conservando su autonomía funcional propia (v.gr., el corazón impulsando la sangre, el cerebro dirigiendo la vida sensitiva, etc.); de manera semejante el cristiano, como miembro del Cuerpo místico de Cristo, ha de contribuir al bien de toda la Iglesia conservando y perfeccionando su propia personalidad individual. Ello quiere decir que ha de trabajar, ante todo y sobre todo, *en su propia santificación individual*, como condición indispensable y medio más necesario para influir sobrenaturalmente sobre todo el conjunto de la Iglesia.

Sería un gran error—en efecto—sacrificar la propia e individual santificación so pretexto de entregarse de lleno al servicio del prójimo. Una actividad apostólica tan intensa y trepidante que nos obligara, por ejemplo, a suprimir nuestra vida de oración o reducirla a límites demasiado estrechos, sería de consecuencias muy funestas no sólo con relación a nosotros mismos, sino incluso con relación a toda la Iglesia. Es preciso proclamar con fuerza estos principios, que, por desgracia, se echan en olvido con demasiada frecuencia, entre la agitación y el torbellino de una actividad apostólica demasiado indiscreta y febril. El ejercicio del apostolado—que obliga a todo cristiano sin excepción [11]—no nos autoriza a olvidarnos de nosotros mismos, ni debe dispensarnos jamás del ejercicio de la oración callada y solitaria, del trato íntimo y sosegado con Dios, sin el cual es del todo imposible la perfección y la santidad. Por lo demás, nunca seremos tan útiles al prójimo y a toda la Iglesia de Cristo como cuando tratemos en serio de incrementar nuestra vida de oración y de trato con Dios. Escuchemos a San Juan de la Cruz proclamando con fuerza esta doctrina [12]:

«Adviertan, pues, aquí los que son muy activos, que piensan ceñir al mundo con sus predicaciones y obras exteriores, *que mucho más provecho*

[11] «La responsabilidad de diseminar la fe incumbe a todo discípulo de Cristo en su parte» (CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, n.17). Cf. el n.667 de esta obra.
[12] Cf. *Cántico espiritual*, anotación para la canción 29.

harían a la Iglesia y mucho más agradarían a Dios, dejado aparte el buen ejemplo que de sí darían, si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración, aunque no hubiesen llegado a tan alta como ésta. Cierto, entonces harían más y con menos trabajo con una obra que con mil, mereciéndolo su oración, y habiendo cobrado fuerzas espirituales en ella; porque de otra manera, todo es martillar y hacer poco más que nada, y a veces nada, y aun a veces daño. Porque Dios os libre que se comience a envanecer la sal (Mt 5,13), que, aunque más parezca que hace algo por de fuera, en sustancia no será nada, cuando está cierto que las buenas obras no se pueden hacer sino en virtud de Dios».

SEGUNDA PARTE

El organismo sobrenatural y la perfección cristiana

En esta segunda parte de nuestra obra expondremos los elementos que constituyen el organismo de la vida sobrenatural y precisaremos en qué consiste la perfección cristiana y sus relaciones con la vida mística, procedente de la actuación de los dones del Espíritu Santo en el alma justa.

Dividiremos nuestro estudio en cuatro capítulos:

1. Naturaleza y organismo de la vida sobrenatural.
2. La perfección cristiana.
3. Naturaleza de la mística.
4. Relaciones entre la perfección y la mística.

CAPITULO I

Naturaleza y organismo de la vida sobrenatural

Nociones previas

Antes de comenzar el estudio de nuestro organismo sobrenatural es conveniente tener en cuenta ciertas nociones elementales sobre la vida natural y sobrenatural del hombre.

1. La vida natural del hombre

82. El hombre es un ser misterioso que se compone de cuerpo y de alma, de materia y de espíritu, íntimamente asociados para formar una sola naturaleza y una sola persona. De él se ha dicho con justicia que es un mundo en pequeño, un *microcosmos*, síntesis admirable de la creación entera.

«El hombre—dice hermosamente San Gregorio—tiene algo de todas las demás criaturas; porque tiene el *ser* como las piedras, la *vida* como los árboles, la *sensibilidad* como los animales y la *inteligencia* como los ángeles» [1].

El hombre—en efecto—existe como los seres inanimados; se nutre, crece y se reproduce como las plantas; como el ani-

[1] San Gregorio, *Hom. 29 super Evang.*: ML 76,1214.

mal, conoce los objetos sensibles, se dirige a ellos por el apetito sensitivo, con sus emociones y pasiones, y se mueve con movimiento inmanente y espontáneo; como el ángel—en fin—, pero en grado inferior y de diferente manera, conoce intelectualmente el ser suprasensible bajo la razón de *verdadero*, y su voluntad se dirige hacia él bajo el concepto de *bien* racional. El mecanismo y funcionamiento de todos estos elementos vitales en su triple manifestación *vegetativa, sensitiva* y *racional* constituye la vida natural del hombre. Estas tres manifestaciones de su vida natural no están sobrepuestas o desvinculadas entre sí, sino que se compenetran, se coordinan y complementan mutuamente para concurrir a un mismo fin, que no es otro que la perfección natural de todo el hombre.

2. La vida sobrenatural

83. No hay en la naturaleza del hombre ningún elemento que exija o postule, próxima o remotamente, el orden sobrenatural. La elevación a este orden es un favor de Dios totalmente gratuito, que rebasa y trasciende infinitamente las exigencias de la naturaleza [2].

Hay, sin embargo, una estrecha analogía entre el orden natural y el sobrenatural. Porque la gracia no viene a destruir la naturaleza ni a colocarse al margen de ella, sino precisamente a perfeccionarla y elevarla. El orden sobrenatural constituye para el hombre una verdadera *vida*, con un organismo semejante al de la vida natural. Porque así como en el orden natural podemos distinguir en la vida del hombre cuatro elementos fundamentales, a saber: el sujeto, el principio formal de su vida, sus potencias y sus operaciones, de manera semejante encontramos todos esos elementos en el organismo sobrenatural. El sujeto es el alma; el principio formal de su vida sobrenatural es la gracia santificante; las potencias son las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, y las operaciones son los actos de esas virtudes y dones. Con ello tenemos ya perfilado en sus líneas fundamentales el camino que vamos a recorrer en este capítulo. Vamos a examinar por separado cada una de las siguientes cuestiones:

1) La gracia santificante.
2) Las potencias sobrenaturales.
3) Las gracias actuales.

[2] Cf. n.1001-1007 1009 1021 1023s 1079 1671s.

Con esto habremos examinado todos los elementos esenciales de nuestro organismo sobrenatural en su doble aspecto estático y dinámico.

ARTICULO I

La gracia santificante

I. Nociones previas de psicología

84. No son necesarias aquí más que unas brevísimas nociones de psicología acerca del *alma humana*, que es el sujeto donde radica nuestra vida sobrenatural.

El alma humana es una sustancia espiritual que en su ser y en su obrar es, de suyo, independiente de la materia; si bien, mientras permanece unida al cuerpo, se sirve de los órganos corporales para el ejercicio de ciertas funciones. Con todo, el alma no es una sustancia completa ni puede propiamente llamarse «persona». El *yo*, la persona, no es el cuerpo solo ni el alma sola, sino el compuesto que resulta de la unión sustancial entre los dos.

Sabemos no sólo por la razón y la sana filosofía [3], sino incluso por la solemne declaración dogmática de la Iglesia [4], que el alma es la forma sustancial del cuerpo.

En virtud de esta información sustancial, el hombre tiene el ser de hombre, de animal, de viviente, de cuerpo, de sustancia y de ser. Por consiguiente, el alma le da al hombre todo el grado esencial de perfección y, además, comunica al cuerpo el acto del ser con que ella existe [5].

El alma no es inmediatamente operativa [6]. Como sustancia que es, se nos da en el orden del *ser*, no en el de la operación. Como toda sustancia, necesita para obrar de potencias o facultades—el entendimiento y la voluntad—, que emanan de la esencia del alma como de su propia raíz [7], aunque se distinguen realmente de ella y mutuamente entre sí [8].

Tal es el sujeto donde asienta y descansa nuestra vida sobrenatural. La gracia, que es el principio formal de ella, radica en la esencia misma de nuestra alma de una manera estática. Las virtudes y los dones, que son el elemento dinámico sobre-

[3] Cf. I,76,1.
[4] Lo definió expresamente el concilio de Viena; cf. D 481.
[5] *Thesis thom.* 16. Es una de las 24 *tesis tomistas* propuestas por la Sagrada Congregación de Estudios como normas de dirección completamente seguras (cf. AAS 6,383ss).
[6] Cf. I,77,1.
[7] Cf. I,77,6.
[8] Cf. I,77,1-3.

natural, residen en las potencias o facultades precisamente para elevarlas también al orden sobrenatural.

De momento no hace falta nada más.

II. La gracia santificante en sí misma

85. El principio formal de toda nuestra vida sobrenatural es la *gracia santificante*. Soberana, aunque accidental participación de la naturaleza misma de Dios, al infundirse en nuestra alma, nos eleva al rango de hijos suyos y herederos de la gloria. «Somos hijos de Dios—exclamaba San Pablo—; y, siendo hijos, somos también herederos: herederos de Dios y coherederos con Cristo» [9]. Y en su magnífico sermón del areópago insiste en que somos de la raza de Dios: *Siendo, pues, linaje de Dios...* [10]. Esta misma verdad hace resaltar Santo Tomás cuando, comentando la expresión de San Juan «ex Deo nati sunt», escribe: «Esta generación, por cuanto es de Dios, nos hace hijos de Dios» [11].

Vamos a examinar la *naturaleza* de la gracia, el *sujeto* donde radica y los *efectos* que produce en el alma. Son las tres cuestiones fundamentales para nuestro objeto.

1. Naturaleza de la gracia santificante

86. Puede definirse la gracia diciendo que es **una cualidad sobrenatural inherente a nuestra alma que nos da una participación física y formal—aunque análoga y accidental—de la naturaleza misma de Dios.**

Examinemos los elementos de esta definición.

1) **Es una cualidad.**—La cualidad, en filosofía, es «un accidente dispositivo de la sustancia». Pero se distinguen comúnmente cuatro especies de cualidades. Si disponen a la sustancia bien o mal *en sí misma*, tenemos el *hábito* y la *disposición;* si la disponen *en orden a la acción*, se llaman *potencia* e *impotencia; en orden a la recepción* son la *pasión* y la *cualidad pasible*, y *en orden a la cantidad* no son otra cosa que la *forma* y la *figura*.

Salta a la vista que la gracia santificante no puede pertenecer a ninguna de las tres últimas especies de cualidad, ya que no se ordena directamente a la operación, como la potencia e impotencia, ni es accidente corpóreo, como la pasión, la cualidad pasible, la forma y la figura. Tiene, pues, que pertenecer—al menos *reductivamente*—al primer género de cualidad; y, dentro de él, al *hábito*, no a la simple disposición, ya que se trata de una cualidad de suyo permanente y difícilmente movible.

2) **Sobrenatural.**—Es evidente. La gracia es el principio formal de nuestra vida sobrenatural, aquello que nos eleva y constituye en ese orden.

[9] Rom 8,16-17.
[10] Act 17,29.
[11] S. THOM., *Comment. in Evang. Io.* 1,13.

En cuanto sobrenatural, está mil veces por encima de todas las cosas naturales, trascendiendo y rebasando la naturaleza toda y haciéndonos entrar en la esfera de lo divino e increado. Santo Tomás ha podido escribir que la más mínima participación de la gracia santificante, considerada en un solo individuo, supera y trasciende el bien natural de todo el universo [12].

3) **Inherente a nuestra alma.**—Lo negaron los protestantes con su teoría de la justificación por imputación extrínseca de los méritos de Cristo; pero es verdad de fe definida por el concilio de Trento [13]. Santo Tomás lo razona profundísimamente, apoyándose en un principio teológico sublime: «el amor de Dios infunde y crea la bondad en las cosas» [14]. En este principio radica la principal diferencia que distingue el amor humano del divino. En nosotros, el amor nace del objeto bueno, real o aparente, al paso que Dios *crea* la bondad del objeto por el mero hecho de amarlo. Y como el amor se complace en aquello que se le asemeja, de ahí que la gracia, por la cual Dios nos ama con amor de amigo, nos eleve en cierto modo a su rango, nos *deifique* mediante una participación formal de su misma naturaleza divina: «Es necesario que sólo Dios *deifique*, comunicando su divina naturaleza por cierta participación de semejanza» [15]. Más brevemente: Dios ama con amor sobrenatural absoluto al hombre que le es grato y caro; pero como el amor de Dios es *causa* de lo que ama, síguese que tiene que producir, en el hombre que le es de esa manera grato, la razón de esa bondad sobrenatural, es decir, la gracia [16].

4) **Que nos da una participación física y formal—aunque análoga y accidental—de la naturaleza misma de Dios.**—La participación no es otra cosa que la asimilación y expresión inadecuada en una cosa inferior de alguna perfección existente en una cosa superior. «Porque—dice a este propósito Santo Tomás—lo que es *totalmente* alguna determinada cosa, no participa de ella, sino que se identifica con ella. Pero lo que no es *totalmente* esa cosa, pero tiene algo de ella, se dice propiamente que participa de ella» [17].

La participación puede ser *moral* o *física*. La física se subdivide en *virtual* y *formal*; y la formal puede ser *unívoca* o *análoga*. Son conceptos conocidos que no es menester explicar [18].

Teniendo en cuenta todos estos elementos, decimos que la gracia santificante nos da una participación física y formal, aunque análoga y accidental, de la naturaleza divina.

a) PARTICIPACIÓN FÍSICA Y FORMAL.—Que ella nos hace participantes de la naturaleza divina, es una verdad que consta expresamente en la Sa-

12 «Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi» (I-II,113,9 ad 2).

13 «Si alguno dijere que los hombres son justificados solamente por la imputación de la justicia de Cristo o por la sola remisión de los pecados, excluida la gracia y la caridad que se difunde por el Espíritu Santo en sus corazones y *a ellos se adhiere* o que la gracia por la que somos justificados es tan sólo el favor o benevolencia de Dios, sea anatema» (D 821).

14 I,20,2.

15 I-II,112,1.

16 I-II,110,1; cf. *De veritate* q.27 a.1.

17 *Metaphys.* I lect.10.

18 Sin embargo, en gracia a los no iniciados en filosofía, vamos a poner algunos ejemplos aclaratorios. Cada uno de los miembros de una corporación participa *moralmente* de su buena o mala fama. La luna participa *físicamente* de la luz del sol. Las flores y frutos están *virtualmente* contenidos en el árbol que los ha de producir, y aun en la semilla del mismo. La animalidad es participada *formalmente* por el hombre y el bruto (los dos son animales, aunque difieran específicamente entre sí). Si la participación formal se dice o predica de todos los sujetos participantes *del mismo y único modo* (como la humanidad se dice de todos los hombres en idéntico sentido), tenemos una participación *unívoca*; si, por el contrario, se predica de varios sujetos *de modo diferente o proporcional* (como el *ser* se predica de Dios, del ángel, del hombre, de los animales, plantas y piedras, pero de modo diferente o en distinta proporción), tenemos una participación *análoga*.

grada Escritura. Dice el apóstol San Pedro: «Y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas *para hacernos así partícipes de la divina naturaleza*» (2 Petr 1,4). No cabe hablar más claro ni de una manera más explícita.

Lo confirma la liturgia de la Iglesia al cantar en el prefacio de la Ascensión refiriéndose a Cristo: «Subió al cielo *para hacernos partícipes de su divinidad*».

¡Con qué persuasiva elocuencia trata de inculcarlo en el alma de sus oyentes el gran San León Magno!: «Conoce, cristiano, tu dignidad y, *hecho partícipe de la divina naturaleza*, no quieras volver a la vileza de tu antigua condición» [19].

Pero es preciso examinar aquí el *modo* con que la gracia santificante participa de la naturaleza divina.

Dios no es *semejante* a las criaturas, ya que El y sólo El es el ser por esencia, siendo todas las criaturas seres por participación. Pero, no obstante, las criaturas son, de alguna manera, semejantes a Dios; porque como todo agente produce algo semejante a sí, es necesario que en el efecto esté la semejanza de la forma agente [20]. Sin embargo, no se puede decir que las criaturas sean semejantes a Dios por comunicación en la forma según la misma razón de género y de especie, sino únicamente según cierta analogía, en cuanto que Dios es el ser por esencia, y las criaturas por participación [21].

Ahora bien: hay tres géneros de criaturas que imitan analógicamente a Dios y le son de alguna manera semejantes:

a) *Las criaturas irracionales.*—Participan de la perfección divina en cuanto tienen *ser*, y esta tan remota semejanza se llama *vestigio;* porque así como por el vestigio o impresión del pie se puede rastrear, siquiera imperfectamente, al autor de esa huella, así por las criaturas se puede rastrear al Creador. En este sentido, se dice que las criaturas irracionales son como la huella, el rastro, el vestigio del Creador [22].

b) *Las criaturas racionales*, en cuanto dotadas de *inteligencia*, imitan y representan las perfecciones de Dios de una manera más expresa y determinada; y por esto se llaman *imagen natural de Dios.*

c) *Las almas en gracia*, en cuanto que están unidas a Dios con *amor de amistad*, le imitan de una manera muchísimo más perfecta, y por eso se llaman y son propiamente *imagen sobrenatural de Dios.*

Esta imagen de Dios como autor del orden sobrenatural, ¿exige para ser perfecta una verdadera participación *física* y *formal* de la naturaleza misma de Dios? Indudablemente que sí. Aparte de que es éste un dato precioso que se desprende inmediatamente de la revelación, he aquí las razones teológicas que lo abonan:

1.ª Las operaciones propias de alguna naturaleza superior no pueden hacerse *connaturales* a una naturaleza inferior sin que ésta participe de aquélla de algún modo, toda vez que el efecto no puede ser jamás superior a su causa y la operación sigue al ser. Pero las operaciones propias de Dios—al menos algunas de ellas, tales como la visión beatífica, el amor beatífico, etc.—se hacen de algún modo *connaturales* al hombre por la gracia. Luego es evidente que el hombre participa de algún modo por la gracia de la naturaleza misma de Dios *física* y *formalmente.*

2.ª De la gracia brota una inclinación a Dios tal como es en sí mismo. Ahora bien: toda inclinación se funda y radica en alguna naturaleza y manifiesta su condición. Pero una inclinación al orden divino en sí mismo no

19 SAN LEÓN MAGNO, *Serm.* 21 c.3: ML 54,192.
20 «Necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis» (I,4,3).
21 I,4,3 ad 3.
22 S.THOM., *In I Sent.* d.3 q.2 a 10.

puede fundarse en una naturaleza de orden inferior; luego tiene que fundarse en una naturaleza *divina*, al menos *por participación*. Y esa participación tiene que ser *física* y *formal*, puesto que física y formalmente brota de ella aquella inclinación.

3.ª Por la naturaleza misma de las virtudes infusas. Las virtudes infusas—como veremos más adelante—son como las potencias o facultades para obrar sobrenaturalmente. Pero como la operación sigue al ser, una operación sobrenatural brotada vitalmente del alma supone en ella la presencia de una naturaleza sobrenatural, que no puede ser otra cosa que una participación física y formal de la naturaleza misma de Dios.

Y no se diga que, mediante una gracia actual, puede un pecador realizar un acto sobrenatural sin necesidad de poner la gracia habitual en su alma. Esta objeción no invalida nuestro argumento, ya que en él hablamos de un acto brotado del alma de una manera connatural y sin violencia, no del empuje violento al acto segundo sin pasar por las disposiciones próximas habituales.

Nos falta examinar en qué sentido decimos que la participación de la naturaleza divina por la gracia, aunque física y formal, es, sin embargo, *análoga* y *accidental*.

b) Participación análoga.—Significa que la naturaleza divina no se nos comunica *unívocamente*, como el Padre la transmite a su Hijo por vía de generación natural eterna o como en Cristo la humanidad subsiste en la divinidad. El hombre por la gracia no se hace Dios ni por generación natural, ni por unión hipostática o personal, ni por una disolución panteísta de nuestra sustancia en la divina, sino por una participación *analógica*, en virtud de la cual lo que existe en Dios de un modo *infinito* es participado por el alma en grado limitado o *finito*. «La gracia—escribe Santo Tomás—no es otra cosa que cierta *semejanza participada* de la divina naturaleza» [23]. El hierro metido en la fragua conserva su naturaleza de hierro y toma solamente las propiedades del fuego; el espejo iluminado por el sol no adquiere la naturaleza del sol, pero refleja su mismo resplandor. De semejante manera, dice San León, «la dignidad original de nuestra raza está en que la forma de la divina bondad brille en nosotros como en un resplandeciente espejo» [24].

c) Participación accidental.—La razón, clarísima, la da Santo Tomás en las siguientes palabras:

> «Toda sustancia constituye, o bien la naturaleza misma del objeto del que es sustancia, o al menos una parte de esta naturaleza... Ahora bien: como la gracia está por encima de la naturaleza humana, no es posible que sea sustancia o forma sustancial del alma, sino únicamente una forma *accidental* o sobreañadida. En efecto: lo que es sustancial en Dios se comunica accidentalmente al alma que participa de la divina bondad» [25]. Y esa comunicación accidental de lo que en Dios es substancial, es precisamente la gracia.

Por otra parte, el concilio Tridentino enseña expresamente—como ya vimos—que la gracia habitual es *inherente* al corazón del hombre [26]. Ahora bien, lo que se inhiere en otro no es sustancia, sino *accidente*, como enseña la más elemental filosofía.

Ni esto rebaja en nada la dignidad de la gracia con respecto a las sus-

[23] III,62,1.
[24] *Serm.* 12 (al. 11) *de ieiunio* c.1: ML 54,168.
[25] I-II,110,2 ad 2.
[26] D 821.

tancias naturales, puesto que, siendo un accidente *sobrenatural*, rebasa y trasciende por su propia esencia, infinitamente, todas las sustancias naturales creadas o creables. No olvidemos aquellas palabras de Santo Tomás que hemos citado más arriba: «El bien sobrenatural de un solo individuo es mayor que el bien natural de todo el universo» [27].

Tal es la incomparable altura a que nos levanta la gracia santificante. Para comprender menos imperfectamente esta divina grandeza es preciso examinar los admirables *efectos* que produce la gracia en el alma justificada; pero antes de señalarlos, veamos dónde reside, esto es, cuál es el sujeto de la misma.

2. Sujeto de la gracia

87. Esta cuestión hay que resolverla en función de aquella otra que se suscita al preguntar si la gracia se distingue o no de la caridad. Los teólogos que niegan su distinción real [28] afirman que la gracia reside en la voluntad como en su sujeto propio. Los que, por el contrario, afirman la distinción real entre la gracia y la caridad [29] ponen esta virtud en la voluntad, y la gracia santificante en la esencia misma del alma. Es esta última, indudablemente, la verdadera sentencia. He aquí los argumentos que lo prueban:

1.º La regeneración del hombre se hace por la gracia santificante. Pero la regeneración afecta antes a la esencia del alma que a las potencias, porque la acción generativa se termina en la esencia. Luego la gracia reside en la esencia del alma [30].

2.º Los accidentes espirituales que dan el ser se adhieren a la sustancia del alma y los que se ordenan a la operación se reciben en las potencias. Pero la gracia santificante confiere al alma el ser sobrenatural y la caridad se ordena a obrar. Luego la gracia santificante deberá adherirse a la esencia misma del alma, y la caridad a una de sus potencias, esto es, a la voluntad.

3.º «Toda perfección de las potencias del alma tiene razón de virtud» [31]. Pero la gracia santificante no tiene razón de virtud ni se ordena por sí misma a la acción [32]. Luego la gracia santificante no es perfección de las potencias del alma, sino de su propia esencia.

[27] I-II,113,9 ad 2.
[28] Tales son, entre otros, Pedro Lombardo, Enrique de Gante, Escoto, Durando, Bacón y Biel.
[29] Santo Tomás (I-II,110,3 *sed contra*; 111), Egidio Romano, Argentina, Capréolo, Medina, Soto, Suárez, Valencia, Salmanticenses y la mayor parte de los teólogos modernos.
[30] I-II,110,4 *sed contra*.
[31] I-II,110,4 c.
[32] I-II,110,3.

3. Efectos de la gracia santificante

Examinada, siquiera sea tan someramente, la naturaleza de la gracia y el sujeto donde reside, veamos ahora cuáles son los admirables *efectos* que produce en el alma justificada. Ello nos acabará de dar una idea un poco menos imperfecta de las incalculables riquezas encerradas en esa misteriosa participación de la naturaleza misma de Dios.

88. El primer efecto de la gracia santificante es darnos esa participación de la naturaleza divina, de la que ya hemos hablado. Esta es la raíz y fundamento de todos los demás efectos procedentes de la gracia.

Ahora bien: entre estos efectos ocupan lugar de preferencia, por su trascendencia soberana, los tres que señala San Pablo en su carta a los Romanos:

«Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el *espíritu de adopción* por el que clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que *somos hijos de Dios*. Y si hijos, también *herederos;* herederos de Dios, *coherederos de Cristo*» (Rom 8,15-17).

Apoyados en este sublime texto paulino, vamos a señalar los tres principales efectos que produce en nuestras almas la gracia santificante:

89. 1.º La gracia nos hace verdaderamente hijos adoptivos de Dios.—Para ser *padre* es preciso transmitir a otro ser la propia naturaleza específica. El artista que fabrica una estatua no es el *padre* de aquella obra inanimada, sino únicamente el *autor*. En cambio, los autores de nuestros días son verdaderamente nuestros *padres* en el orden natural, porque nos transmitieron realmente, por vía de generación, su propia naturaleza humana.

¿Es esta filiación *natural* de Dios la que se nos comunica por la gracia santificante? De ninguna manera. Dios Padre no tiene más que un solo Hijo, según la naturaleza: el Verbo Eterno. Sólo a El le transfiere eternamente, por una inefable generación intelectual, la naturaleza divina en toda su infinita plenitud. En virtud de esta generación natural, la segunda persona de la Santísima Trinidad posee la misma esencia divina del Padre, es Dios exactamente como El. Por eso, Cristo, cuya naturaleza humana está hipostáticamente unida a la persona del Verbo, no es hijo *adoptivo* de Dios, sino hijo *natural* en todo el rigor de la palabra [33].

Nuestra filiación divina por medio de la gracia es de muy distinta naturaleza. No se trata de una filiación *natural*, sino de una filiación *adoptiva*. Pero es menester entender realmente esta verdad para no formarse una idea raquítica y empequeñecida de su sublime grandeza. Vamos a explicarla un poco.

La adopción consiste en la admisión gratuita de un extraño en una familia, que le considera en adelante como hijo y le da derecho a la herencia de los bienes. La adopción humana exige tres condiciones.

a) Por parte del *sujeto*, la naturaleza humana, porque se requiere una *semejanza de naturaleza* con el padre adoptivo. Nadie puede adoptar una estatua o un animal.

[33] I,27,2; III,23,4.

b) Por parte del *adoptante*, un *amor gratuito* y de libre elección. Nadie tiene *derecho* a ser adoptado, y, por lo mismo, nadie tiene obligación de adoptar.

c) Por parte de los *bienes* es menester un *verdadero derecho* a la herencia del padre adoptivo; de lo contrario, la adopción sería puramente ilusoria y ficticia.

Ahora bien: la gracia santificante nos confiere una adopción divina que, realizando plenamente todas estas condiciones, las rebasa y supera con mucho. Porque las adopciones puramente humanas o legales vienen a reducirse, en último análisis, a una ficción jurídica, totalmente extrínseca a la naturaleza del adoptado, que le confiere—es verdad—ante la sociedad humana los derechos de los hijos, pero sin infundirle la *sangre* de la familia, sin que en su naturaleza y personalidad humana se produzca realmente ninguna inmutación intrínseca. En cambio, al adoptarnos hijos suyos, Dios Uno y Trino [34] nos infunde la gracia santificante, que nos da, como hemos visto, una participación misteriosa, pero realísima y formal, de su propia naturaleza divina. Se trata de una adopción *intrínseca*, que pone en nuestra alma, física y formalmente, una realidad divina, que hace circular (empleando un lenguaje metafórico que envuelve una realidad sublime) la *sangre misma de Dios* en lo más íntimo de nuestras almas. En virtud de este injerto divino, el alma se hace participante de la misma vida de Dios. Es una verdadera generación, un nacimiento espiritual que imita la generación natural y que recuerda, analógicamente, la generación eterna del Verbo de Dios. En una palabra: como dice expresamente el evangelista San Juan, la gracia santificante no nos da únicamente el derecho a *llamarnos* hijos de Dios, sino que *nos hace tales* en realidad: «Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios, y *lo seamos*» [35]. ¡Inefable maravilla que parecería increíble si no constara expresamente en la divina revelación!

90. 2.º **Nos hace verdaderamente herederos de Dios.**—Es una consecuencia inevitable de nuestra filiación divina adoptiva. Lo dice expresamente San Pablo: «Si hijos, también herederos» (Rom 8,17). ¡Pero cuán diferente es, también por este capítulo, la filiación adoptiva de la gracia de las adopciones puramente humanas o legales! Entre los hombres los hijos no heredan sino cuando muere el padre, y tanto menor es la herencia cuantos más son los herederos. Pero nuestro Padre vivirá eternamente, y con El poseeremos una herencia tal que, a pesar del número de los participantes, no experimentará jamás ninguna mengua o disminución. Porque esta herencia, al menos en el principal de sus aspectos, es *rigurosamente infinita*. Es el mismo Dios, uno en esencia y trino en personas, el objeto fruitivo principal de nuestra herencia eterna de hijos adoptivos. «Tu recompensa será muy grande»: *et merces tua magna nimis* [36], dijo Dios a Abraham y repite a cada alma en gracia. La visión beatífica y el goce fruitivo de Dios que lleva consigo: tal es la parte principal de la herencia que corresponde, por la gracia, a los hijos adoptivos de Dios. Se les comunicarán, después de esto, todas las riquezas de la divinidad, todo lo que constituye la felicidad misma de Dios y le proporciona un goce sin fin: son las perfecciones infinitas, inagotables, de la divinidad. Finalmente, Dios pondrá a nuestra disposición todos sus bienes exteriores: su honor, su gloria, sus dominios, su realeza. Todo esto proporcionará al alma una felicidad y dicha inexplicables, que colmará plenamente, en abundancia rebosante, todas sus aspiraciones y anhelos.

[34] Cf. I,45,6; III,23,2.
[35] 1 Io 3,1.
[36] Gen 15,1.

Y todo ello lo recibirá el alma como herencia debida a título de justicia. La gracia es enteramente gratuita; pero una vez poseída nos da la capacidad de *merecer el cielo* a título de justicia. Porque la operación sigue la naturaleza del ser y el valor de una obra proviene ante todo de la dignidad del que la efectúa; y, siendo la gracia una forma *divina* inherente al alma justificada, cualquiera acción sobrenatural de la que la gracia sea la raíz y el fundamento, dice una relación intrínseca a la gloria y lleva consigo la exigencia de la misma. Hay un perfecto paralelismo entre la gracia y la gloria. Están las dos situadas en el mismo plano, son sustancialmente una misma vida. No hay entre ellas más que una diferencia de grado: es la misma vida en estado inicial o en estado consumado. El niño no difiere específicamente del hombre maduro: es un adulto en germen. Eso mismo ocurre con la gracia y con la gloria. Por eso pudo escribir Santo Tomás estas profundísimas palabras: «la gracia no es otra cosa que un comienzo de la gloria en nosotros» [37].

91. 3.° **Nos hace hermanos de Cristo y coherederos con El.**—Es la tercera afirmación de San Pablo en el texto de la Epístola a los Romanos que hemos citado más arriba. Y esta relación se deriva inmediatamente de las otras dos anteriores. Porque, como dice San Agustín, «el que dice «Padre nuestro» al Padre de Cristo, ¿qué le dice a Cristo sino «hermano nuestro»? [38]

Por el hecho mismo de que la gracia nos comunica una participación de la vida divina que Cristo posee en toda su plenitud, es forzoso que vengamos a ser hermanos suyos. Quiso hacerse nuestro hermano según la humanidad para hacernos hermanos suyos según la divinidad: «Ut nos divinitatis suae tribueret esse participes» [39]. Dios nos ha predestinado —afirma San Pablo—para «ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos» [40]. Ciertamente que no somos hermanos de Cristo según la naturaleza, ni somos hijos de Dios en la forma misma con que lo es El. Cristo es el primogénito entre sus hermanos, pero también el Hijo unigénito del Padre. En el orden de la naturaleza es El el Hijo único; pero en el de la adopción y la gracia es El nuestro hermano mayor, a la vez que nuestra Cabeza y la causa de nuestra salud.

Por esta razón el Padre se digna mirarnos como si fuésemos una misma cosa con su Hijo. Nos ama como a El, lo tiene por hermano nuestro y nos confiere un título a su misma herencia. Somos *coherederos de Cristo*. El tiene derecho natural a la herencia divina, ya que es el Hijo, «a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo» [41]. Ahora bien: «convenía que aquel para quien y por quien son todas las cosas, que se proponía llevar muchos hijos a la gloria, perfeccionase por las tribulaciones al Autor de la salud de ellos. Porque todos, así el que santifica como los santificados, de uno solo vienen, y, por tanto, no se avergüenza de llamarlos *hermanos*, diciendo: Anunciaré tu nombre *a mis hermanos*, en medio de la asamblea te alabaré» [42]. Por esta causa, esos hermanos de Cristo han de compartir con El el amor y la herencia del Padre celestial. Dios nos ha modelado sobre Cristo: nosotros somos con El los hijos de un mismo Padre que está en los cielos. En definitiva, todo acabará realizándose el supremo anhelo de Cristo: que seamos *uno* con El, como El es uno con

[37] II-II,24,3 ad 2.
[38] *In Io.* tr.21 n.3: ML 35,1565.
[39] Prefacio de la Ascensión.
[40] Rom 8,29.
[41] Hebr 1,2.
[42] Hebr 2,10-12.

el Padre celestial[43]. ¡Realidades divinas que debieran enloquecernos de gratitud y de amor!

Estos tres son los efectos principales de la gracia, pero no los únicos. He aquí algunos más:

92. 4.º **Nos da la vida sobrenatural.**—Esa participación física y formal de la naturaleza misma de Dios—que constituye la esencia misma de la gracia—rebasa y trasciende infinitamente el ser y las exigencias de toda naturaleza creada o creable, humana o angélica. Con ella se eleva el hombre, no ya sobre el plano de lo humano, sino incluso sobre la misma naturaleza angélica. Entra en el plano de lo *divino*, se hace como *de la familia de Dios*, empieza a vivir *a lo divino*. La gracia, por consiguiente, le ha comunicado una nueva vida sobreañadida, infinitamente superior a la de la naturaleza: una vida *sobrenatural*.

93. 5.º **Nos hace justos y agradables a Dios.**—Participación física como es de la naturaleza misma de Dios, la gracia nos da forzosamente una participación de la justicia y santidad divinas, ya que todos los atributos de Dios están realmente identificados con su propia esencia divina. Por eso, la gracia santificante es absolutamente incompatible con el pecado mortal, que supone precisamente la *privación* de esa justicia y santidad Por eso, la gracia nos hace gratos y agradables a Dios, al contemplar en nosotros una irradiación de su hermosura, un resplandor de su propia santidad.

Lo enseñó hermosamente el concilio de Trento al decir que la justificación del pecador por la gracia santificante «no es tan sólo la remisión de los pecados, sino también la *santificación y renovación interior del hombre* por la voluntaria recepción de la gracia y de los dones, por lo que el hombre de injusto *se hace justo*, y de enemigo, *amigo*». Y un poco más abajo añade que la única causa formal de esa justificación «es la justicia de Dios, no la que le hace a El justo, sino la que *nos hace justos* a nosotros; o sea la que, dada por él, nos renueva interiormente y hace que no solamente se nos repute como justos, sino que nos llamemos tales *y lo seamos en verdad*»[44].

94. 6.º **Nos da la capacidad para el mérito sobrenatural.**—Sin la gracia, las obras naturales más heroicas no tendrían absolutamente ningún valor en orden a la vida eterna[45]. Un hombre privado de la gracia es un cadáver en el orden sobrenatural, y los muertos nada pueden merecer. El mérito sobrenatural supone radicalmente la posesión de la *vida sobrenatural*.

Este principio es de un alcance incalculable en la vida práctica. ¡Cuánto dolor, cuánto sufrimiento que podría tener un valor extraordinario en orden a la vida eterna es completamente estéril y baldío por afectar a un alma privada de la gracia santificante! Mientras el hombre esté en pecado mortal, está radicalmente incapacitado para merecer absolutamente nada en el orden sobrenatural.

95. 7.º **Nos une íntimamente con Dios.**—Unidos ya con Dios en el simple orden natural por la acción conservadora divina, que le hace realmente presente en todos los seres por esencia, presencia y potencia[46], la gracia santificante viene a incrementar hasta lo indecible esta unión con Dios y a transformarla y elevarla a otro plano infinitamente superior. En

[43] Io 17,21-24.
[44] Denz. 799.
[45] Cf. 1 Cor 13,1-3. Cf. I-II,114,2.
[46] I,8,1-3.

virtud de esta nueva unión, Dios está realmente presente en el alma justificada en calidad de *amigo* (ya no sólo como Creador y Conservador), estableciéndose una corriente mutua de amor y de amistad entre el alma y Dios y una especie de mutua *transfusión de vidas:* «Dios es caridad, y el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él» [47]. No cabe imaginar una unión más íntima con Dios fuera de la personal o hipostática, que es propia y exclusiva de Cristo. Los últimos grados de desarrollo que pueda alcanzar la gracia en esta vida, la misma unión indisoluble procedente de la visión beatífica en la patria, no son sustancialmente diferentes de la que se establece entre Dios y un alma que acaba de ser justificada por la infusión de la gracia en su grado ínfimo. Hay entre una y otras una diferencia *de grado*, pero dentro de la misma línea sustancial. ¡Tal es la inconcebible altura a que nos eleva la simple posesión del estado de gracia!

96. 8.º Nos hace templos vivos de la Santísima Trinidad.—Es una consecuencia de todo cuanto venimos diciendo, que consta expresamente en la divina revelación. El mismo Cristo se dignó revelarnos el misterio inefable: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, *y vendremos a él y en él haremos morada*» [48]. Es la realidad increada, rigurosamente infinita, que lleva consigo inseparablemente la gracia santificante.

La inhabitación de las divinas personas en el alma justificada recibe en teología el nombre de *gracia increada*. Es evidente, en efecto, que esa inhabitación es una realidad infinita e *increada*, puesto que es el mismo Dios; y no es menos claro y evidente que esa divina inhabitación se nos concede de una manera enteramente *gratuita*, es decir, sin que la reclame mérito alguno por nuestra parte: es una *gracia* insigne de Dios. Luego se trata, evidentemente, de una *gracia increada*.

Ahora bien: esa gracia increada supone necesariamente la presencia en el alma de otra gracia *creada*, hasta el punto de que aquélla no sería posible sin ésta. Escuchemos al Doctor Angélico explicando profundísimamente esta doctrina [49]:

«El tránsito de la no posesión del Espíritu Santo a la posesión del mismo no se explica sin un cambio y mutación real que se obre, o en el don mismo, o en el donatario. Pero como el Espíritu Santo—que es el Don que la criatura recibe—es por su naturaleza absolutamente inmutable, forzoso es que el donatario, o sea, la criatura a quien se da el Espíritu Santo, experimente un cambio o mutación interior que la perfeccione y capacite para recibir y posesionarse del divino Espíritu. Ese cambio o mutación interior lo experimenta el alma por una cualidad *creada*, de orden sobrenatural, que recibe el nombre de *gracia santificante*, sin la cual el don del Espíritu Santo sería imposible para ella».

Esta gracia *creada*—que no es otra que la gracia *habitual* o *santificante*, como se la designa comúnmente—es la que formalmente nos *santifica*—por eso se llama *santificante*—y nos hace *hijos de Dios* por adopción. En este sentido es para nosotros de mayor precio y valor que la misma inhabitación trinitaria, ya que ésta, aunque de suyo vale infinitamente más por tratarse de una realidad *increada*, no nos santifica *formalmente*—o sea, por información intrínseca y ontológica—, ya que Dios no puede ser *forma* de ningún ser creado, toda vez que la forma constituye una *parte* de la esencia de ese ser y Dios no puede ser en modo alguno *parte* de ningún ser creado. La misma unión hipostática en Cristo no se verificó por *información* de la naturaleza divina en la naturaleza humana de Cristo, sino por *asunción* o elevación de la naturaleza humana a la unión personal con el Verbo.

[47] 1 Io 4,16.
[48] Io 14,23.
[49] SANTO TOMÁS, *In II Sent.* d.26 q.1 a.1.

ARTICULO 2

Las potencias sobrenaturales

97. Examinado ya el elemento *estático* o principio formal de nuestra vida sobrenatural, que es la gracia santificante, en su naturaleza íntima y en sus principales efectos, veamos ahora el elemento *dinámico*, esto es, las potencias o facultades sobrenaturales, que no son otras que las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo.

Ya hemos dicho que hay una perfecta analogía entre nuestro organismo natural y el sobrenatural. Y así como en el primero nuestra alma no es inmediatamente operativa por su propia esencia, sino que se vale para obrar de sus potencias o facultades—entendimiento y voluntad—, que emanan de ella como de su propia raíz, algo semejante ocurre en nuestro organismo sobrenatural. La gracia santificante, que constituye como la *esencia* de ese organismo sobrenatural, no es inmediatamente operativa, no es un elemento dinámico, sino estático; no se nos da en el orden de la operación, sino en el orden del *ser*. La razón es porque, aunque la gracia sea de suyo un accidente—como ya hemos dicho—, hace, no obstante, las veces de sustancia en el orden sobrenatural; y por eso, a semejanza de las sustancias, necesita valerse para obrar de una suerte de *potencias sobrenaturales*, que son infundidas por Dios en el alma juntamente con la misma gracia, de la que son inseparables [1]. Y estas potencias sobrenaturales no son otra cosa que las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo.

Este elemento dinámico de nuestra vida sobrenatural es tan importante en la teología de la perfección que es forzoso examinarlo con la amplitud que el caso requiere [2].

[1] A excepción de la fe y de la esperanza, que pueden subsistir sin la gracia, aunque de manera *informe*, como veremos más adelante.

[2] Damos aquí por supuesto todo lo referente al tratado de las virtudes *in genere* y al de las virtudes naturales o adquiridas. El lector podrá encontrar información suficiente sobre ello en cualquiera de los buenos manuales de moral que circulan entre nosotros, sobre todo en los de los PP. Prümmer y Merkelbach, O.P., que interpretan muy bien el pensamiento de Santo Tomás. Puede consultarse también nuestra *Teología moral para seglares* (BAC 166).

I. Las virtudes infusas

El primer elemento dinámico de nuestra vida sobrenatural lo constituyen las virtudes infusas. He aquí el orden que vamos a seguir en nuestro estudio:

1. Existencia y necesidad.
2. Naturaleza.
3. Su distinción de las naturales o adquiridas.
4. Propiedades generales.
5. División fundamental.

Al final enumeramos, en forma de cuadros sinópticos, todas las virtudes morales que señala Santo Tomás en la *Suma Teológica*, agrupándolas en torno a su principal y señalando brevísimamente la función u oficio de cada una de ellas.

1. Existencia y necesidad

98. Su existencia y necesidad se desprenden de la naturaleza misma de la gracia santificante. Semilla de Dios, la gracia es un germen divino que pide, de suyo, crecimiento y desarrollo hasta alcanzar su perfección. Pero como la gracia no es por sí misma inmediatamente operativa—aunque lo sea *radicalmente*, como principio remoto de todas nuestras operaciones sobrenaturales—, síguese que de suyo exige y postula unos *principios inmediatos de operación* que fluyan de su misma esencia y le sean inseparables. De lo contrario, el hombre estaría elevado al orden sobrenatural tan sólo en el fondo de su alma, pero no en sus potencias o facultades operativas. Y aunque, en absoluto, Dios podría elevar nuestras operaciones al orden sobrenatural mediante gracias actuales continuas, se produciría, no obstante, una verdadera *violencia* en la psicología humana por la tremenda desproporción entre la pura potencia natural y el acto sobrenatural a realizar. Ahora bien: esta violencia no puede conciliarse con la suavidad de la Providencia divina, que mueve a todos los seres en armonía y de acuerdo con su propia naturaleza. De ahí la necesidad de ciertos *principios operativos sobrenaturales* para que el hombre pueda tender al fin sobrenatural de una manera perfectamente *connatural*, con suavidad y sin violencias. Oigamos al Doctor Angélico exponer esta doctrina:

«No es conveniente que Dios provea en menor escala a los que ama para comunicarles el bien sobrenatural, que a las criaturas a las que sólo comunica el bien natural. Pero a las criaturas naturales de tal manera las provee, que no se limita a *moverlas* a los actos naturales, sino que también

les facilita ciertas formas y virtudes, que son principio de actos, para que por ellas se inclinen a aquel movimiento; y de esta forma, los actos a que son movidos por Dios se hacen *connaturales* y *fáciles* a esas criaturas. Con mucha mayor razón, pues, infunde a aquellos que mueve a conseguir el bien sobrenatural y eterno ciertas formas o cualidades sobrenaturales para que, según ellas, sean movidos por él *suave* y *prontamente* a la consecución de ese bien eterno»[3].

Más adelante, al examinar en particular las virtudes teologales y morales, veremos el fundamento escriturario de la existencia de las virtudes infusas y las diferentes opiniones de los antiguos teólogos sobre este particular.

2. Naturaleza

99. Pueden definirse diciendo que son **hábitos operativos infundidos por Dios en las potencias del alma para disponerlas a obrar según el dictamen de la razón iluminada por la fe.**

Examinemos por separado los elementos de la definición.

Hábitos operativos...—Es el elemento *genérico* de la definición, común a todas las virtudes naturales y sobrenaturales[4].

Desde el punto de vista psicológico, el hábito operativo es «una cualidad difícilmente movible que dispone al sujeto para obrar fácil, pronta y deleitablemente». Da al sujeto *facilidad* para obrar, porque todo hábito es un aumento de energía en orden a su correspondiente acción; le da *prontitud*, porque constituye una como segunda naturaleza, en virtud de la cual se lanza el sujeto a la acción rápidamente; y le causa, finalmente, *placer*, porque de suyo lo produce siempre toda operación pronta, fácil, perfectamente connatural.

... infundidos por Dios en las potencias del alma...—Aquí tenemos una de las más radicales diferencias con las virtudes adquiridas: por razón de la causa eficiente[5]. Las virtudes naturales o adquiridas se engendran en el hombre a fuerza de repetir actos. En las sobrenaturales o infusas, la única causa productora es la *infusión divina;* de ahí su nombre de virtudes *infusas*.

Y decimos que son infundidas por Dios *en las potencias del alma* porque se trata de hábitos operativos ordenados inmediatamente a la acción. Tienen por misión sobrenaturalizar las potencias, elevándolas al orden de la gracia y haciéndolas capaces de producir actos sobrenaturales. Sin ellas —o bien sin la gracia actual, que tiene el poder de suplirlas en algunos casos, v.gr., en el pecador antes de la justificación—sería tan imposible al hombre hacer un acto de virtud *sobrenatural* como lo es al animal hacer un acto de inteligencia o de razón: trasciende y rebasa sus fuerzas naturales.

Por aquí se ve, una vez más, la estrecha semejanza y analogía entre nuestro organismo psicológico natural y el organismo sobrenatural. Santo Tomás se complace en repetirlo:

[3] I-II,110,2.
[4] Cf. I-II,55.
[5] I-II,63,4 (*sed contra* y ad 3).

«Como de la esencia del alma brotan sus potencias, que son principios de operación, así también de la misma gracia brotan las virtudes en las potencias del alma, por las cuales esas potencias se mueven a los actos sobrenaturales» [6].

... para disponerlas a obrar según el dictamen de la razón iluminada por la fe.—Este es el principal elemento de diferenciación específica con las virtudes adquiridas: por razón de su objeto formal. Las virtudes infusas disponen las potencias para seguir el dictamen no de la simple razón natural—como las virtudes adquiridas—, sino de la razón *iluminada por la fe*. Los motivos de obrar de las adquiridas son pura y simplemente *naturales*. Los de las infusas son de suyo estrictamente sobrenaturales. De ahí el abismo que separa a unas y otras virtudes por razón de su objeto o motivo formal, que es el elemento más característico en toda diferenciación específica.

Examinemos ahora otra cuestión interesante. ¿Cómo se unen las virtudes infusas a las potencias naturales para constituir con ellas un solo principio de operación?

Para contestar a esta pregunta hay que tener en cuenta que —como acabamos de decir—las virtudes infusas tienen por misión *perfeccionar* las potencias naturales elevándolas al orden sobrenatural. Por consiguiente, el acto virtuoso sobrenatural brotará de la unión conjunta de la potencia natural y de la virtud infusa que viene a perfeccionarla. En cuanto acto vital tiene su potencia radical en la facultad natural, que la virtud infusa viene a *completar esencialmente* dándole la potencia para el acto sobrenatural. De donde todo el acto sobrenatural brota de la potencia natural *en cuanto informada por las virtudes infusas*, o sea, de la potencia natural *elevada* al orden sobrenatural. La *potencia radical* es el entendimiento o la voluntad; y el *principio formal próximo*—todo él—es la virtud infusa correspondiente.

3. Diferencias entre las virtudes naturales y sobrenaturales

100. Las principales son las siguientes:

1.ª POR RAZÓN DE SU ESENCIA.—Las naturales son *hábitos* propiamente dichos, que no dan la potencia para obrar—ya la tiene la facultad de por sí—, sino sólo la *facilidad* de la operación. Las sobrenaturales, en cambio, dan la *potencia* para obrar sobrenaturalmente—sin ella sería imposible, a menos de una violenta gracia actual—, pero no siempre la facilidad omnímoda para el acto, como explicaremos en seguida.

2.ª POR RAZÓN DE LA CAUSA EFICIENTE.—Las naturales se adquieren por los principios de la naturaleza y nuestros propios actos; las sobrenaturales han de ser infundidas por Dios.

I-II,110, 4 ad 1.

3.ª POR RAZÓN DE LA CAUSA FINAL.—Con las virtudes naturales, el hombre se conduce rectamente en orden a las cosas humanas y realiza los actos convenientes a su naturaleza racional. Las sobrenaturales—en cambio—se nos dan para conducirnos rectamente en orden a nuestra condición de hijos adoptivos de Dios destinados a la vida eterna y en orden a ejercer los actos sobrenaturales convenientes a la naturaleza divina participada [7].

4.ª POR RAZÓN DE SU OBJETO FORMAL.—En las naturales es el bien según la regla y luz de la razón natural, o la conformidad con el fin natural. En las sobrenaturales es el bien según la regla y luz sobrenatural de la fe, o la conformidad con el fin sobrenatural.

Es, pues, evidente que las virtudes infusas son *específicamente distintas* y extraordinariamente superiores a sus correspondientes naturales o adquiridas.

Veamos ahora las principales propiedades de las virtudes infusas, que nos darán a conocer mejor su naturaleza misma.

4. Propiedades generales de las virtudes infusas

101 Prescindiendo de las cuatro propiedades que les son comunes con las virtudes adquiridas—a saber: *a)* que consisten en el *medio* entre dos extremos (excepto las teologales, y aun éstas por razón del *sujeto* y del *modo*); *b)* que en estado perfecto están unidas entre sí por la prudencia (las infusas también por la caridad); *c)* que son desiguales en perfección; y *d)* que las que no incluyen imperfección perduran después de esta vida en lo que tienen de formal [8]—, vamos a recoger brevemente algunas características propias de las virtudes infusas. Las principales son las siguientes:

1.ª ACOMPAÑAN SIEMPRE A LA GRACIA SANTIFICANTE Y SE INFUNDEN JUNTAMENTE CON ELLA.—Es doctrina común entre los teólogos, aunque no está expresamente definida por la Iglesia, como veremos al tratar en particular de la *existencia* de las virtudes teologales y morales.

2.ª SE DISTINGUEN REALMENTE DE LA GRACIA SANTIFICANTE.—Basta recordar que la gracia es un hábito *entitativo* que se infunde en la esencia misma del alma; y las virtudes, hábitos *operativos* que se infunden en las potencias, distintas *realmente* del alma [9].

3.ª SE DISTINGUEN ESPECÍFICAMENTE DE SUS CORRESPONDIENTES ADQUIRIDAS.—Ya lo hemos demostrado más arriba.

[7] I-II,63,3.
[8] Cf. I-II,64-67.
[9] Cf. I-II,110,4 ad 1.

4.ª LAS POSEEMOS IMPERFECTAMENTE.—Es ésta una propiedad que estudiaremos ampliamente—al tratar de la necesidad de los dones del Espíritu Santo—y que tiene gran importancia en orden a la necesidad de la mística para la perfección cristiana. Santo Tomás habla claramente de ello [10].

5.ª AUMENTAN CON LA GRACIA.—Es cosa clara en la Sagrada Escritura y en la enseñanza de la Iglesia. San Pablo escribe a los fieles de Efeso (4,15): «Crezcamos en caridad»; a los filipenses (1,9): «Yo ruego para que vuestra caridad se acreciente más y más en conocimiento y en toda discreción»; a los romanos (15,13): «Para que abundéis en esperanza por la virtud del Espíritu Santo», etc., etc. San Pedro escribe (2.ª,3,18): «Creced en la gracia y en el conocimiento de Nuestro Señor y salvador Jesucristo». Y, en fin, la santa Iglesia pide a Dios en su liturgia «aumento de fe, esperanza y caridad» [11]. Pero hablaremos más largamente de todo esto al estudiar en su lugar correspondiente el desarrollo de la vida sobrenatural con todas las cuestiones a él anejas.

6.ª NOS DAN POTENCIA INTRÍNSECA PARA LOS ACTOS SOBRENATURALES, PERO NO LA FACILIDAD EXTRÍNSECA PARA ELLOS.—Ya lo hemos dicho más arriba. Esto explica por qué el pecador arrepentido experimenta grandes dificultades en la práctica de las virtudes opuestas a sus antiguos vicios. Es necesario para que esas dificultades desaparezcan que las virtudes infusas sean ayudadas por las adquiridas; no por cierto *intrínsecamente* —porque el hábito *natural* de las virtudes adquiridas es absolutamente incapaz de perfeccionar intrínsecamente el hábito sobrenatural de las virtudes infusas—, pero sí *extrínsecamente*, removiendo los obstáculos, o sea, las inclinaciones perversas y la concupiscencia desordenada. Removidos estos obstáculos, las virtudes infusas empiezan también a obrar pronta y deleitablemente [12].

7.ª DESAPARECEN TODAS—EXCEPTO LA FE Y LA ESPERANZA—POR EL PECADO MORTAL.—La razón es porque estas virtudes son como propiedades fundadas en la gracia santificante; de donde, al destruirse o desaparecer la gracia, tienen que desaparecer ellas también. Solamente permanecen—aunque en estado *informe* e imperfecto—la fe y la esperanza, como un último esfuerzo de la misericordia infinita de Dios para que el pecador pueda más fácilmente convertirse [13]. Pero, si se peca directa-

10 Cf. I-II,68,2.
11 «... da nobis fidei, spei et caritatis augmentum» (dom. 13 post Pentec.).
12 Cf. S. THOM., *De virtut. in com.* a.10 ad 14.
13 Cf. D 838 y 1407, y I-II,71,4.

mente contra ellas, desaparecen también, quedando el alma totalmente desprovista de todo rastro de vida sobrenatural.

8.ª NO PUEDEN DISMINUIR DIRECTAMENTE.—Esta disminución, en efecto, no podría sobrevenir más que por el pecado venial o por cesación de los actos de la virtud correspondiente, ya que el pecado mortal no las disminuye, sino que las destruye totalmente. Ahora bien: no pueden disminuir por el pecado venial, porque éste es una *desviación* del camino recto que conduce a Dios, pero dejando a salvo la tendencia al último fin sobrenatural, que es el propio de las virtudes infusas (cf. n.201). Ni pueden disminuir por cesación de los actos, puesto que, tratándose de virtudes infusas, así como no fueron causadas por los actos humanos, tampoco pueden disminuir por simple cesación de los mismos. Sin embargo, *indirectamente*, las virtudes infusas disminuyen por los pecados veniales, en cuanto que éstos amortiguan el fervor de la caridad, impiden progresar en la virtud y predisponen para el pecado mortal [14].

Tales son las principales propiedades de las virtudes infusas. Veamos ahora su división fundamental.

5. División de las virtudes infusas

102. Es análoga a la de los hábitos naturales. Unas ordenan las potencias al fin, otras las disponen con relación a los medios. Lo primero especifica a las virtudes *teologales;* lo segundo, a las *morales*. Las primeras responden, en el orden de la gracia, a lo que son en el de la naturaleza los *principios* naturales, que ordenan al hombre a su fin natural; las segundas responden a las virtudes adquiridas, que le perfeccionan con relación a los medios. Una vez más aparece aquí la estrecha semejanza y analogía entre el orden natural y el sobrenatural.

Hagamos ahora un breve estudio *in genere* de cada uno de estos grupos. El estudio detallado de cada una de las virtudes lo reservamos para la tercera parte de nuestra obra.

A. Las virtudes teologales

103. 1. **Existencia.**—La existencia de las virtudes teologales consta claramente en la Sagrada Escritura. He aquí unos cuantos textos inequívocos de San Pablo:

«El amor de Dios—la caridad—se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (Rom 5,5).

[14] Cf. II-II,24,10.

«Porque sin la fe es imposible agradar a Dios» (Heb 11,6).
«Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» (1 Cor 13,13).

No cabe hablar con mayor claridad y precisión.

Después de la Sagrada Escritura viene el Magisterio de la Iglesia. Inocencio III dice que discuten los teólogos si los niños reciben en el bautismo las virtudes infusas; pero nada resuelve [15]. Clemente V en el concilio de Viena lo enseña como más probable, pero sin definirlo expresamente [16]. Por fin, el concilio de Trento enseña con fórmulas equivalentes que el hombre recibe con la gracia otros dones de fe, esperanza, caridad, etcétera [17]. Como los actos no se infunden, hay que concluir que se trata de *hábitos* permanentes, o sea, de virtudes infusas.

Sobre si esa existencia está o no expresamente definida, discuten los teólogos. Entre otros, Vega, Ripalda, Suárez y Benedicto XIV dicen que sí, aludiendo al concilio de Trento. Pero Soto, Medina y Báñez dicen que no entró en el ánimo del concilio definirlo *expresamente*, aunque lo dijo equivalentemente. Se trata, pues, por lo menos de una verdad *proxima fidei*. Billot dice que es una conclusión teológica certísima. Por lo demás, ningún teólogo antiguo ni moderno ha negado jamás la existencia de las virtudes teologales. Solamente el Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo, erró al identificar la caridad con el mismo Espíritu Santo, con lo cual quedaba destruida como virtud.

La existencia de las virtudes teologales es postulada por la naturaleza misma de la gracia santificante. No siendo ella inmediatamente operativa—como ya vimos—, necesita principios operativos sobrenaturales para crecer y desarrollarse hasta alcanzar su perfección. Ahora bien: entre estos principios, unos deben referirse al fin sobrenatural (virtudes teologales) y otros a los medios a él conducentes (virtudes morales infusas). Es una razón que tiene su fuerza, principalmente, habida cuenta de la suavidad de la Providencia divina, que nos es conocida por la revelación.

104. 2. **Naturaleza.**—Las virtudes teologales son principios operativos con los cuales nos ordenamos directa e inmediatamente a Dios como fin último sobrenatural. Tienen al mismo Dios por objeto *material* y uno de los atributos divinos por objeto *formal*. En cuanto estrictamente sobrenaturales, sólo Dios puede infundirlas en el alma, y su existencia únicamente puede ser conocida por la revelación [18].

[15] Cf. D 410.
[16] Cf. D 483.
[17] Cf. D 799 800 y 821.
[18] Cf. I-II,62,1.

105. 3. **Número.**—Son tres: la fe, la esperanza y la caridad. La razón del número ternario es porque con ella se realiza perfectamente la unión inmediata con Dios, que exige su naturaleza de virtudes teologales. Porque la fe nos lo da a conocer y nos une con El como Primera Verdad: «sub ratione Veri»; la esperanza nos lo hace desear como Bien sumo para nosotros; y la caridad nos une con El con amor de amistad, en cuanto infinitamente bueno en Sí mismo. Y no puede haber nuevos aspectos en la unión con Dios, puesto que, aunque las perfecciones divinas sean infinitas, no pueden ser alcanzadas por los actos humanos más que bajo la razón de Verdad—por la inteligencia—o bajo la razón de Bien—por la voluntad—. Y únicamente esta última admite un desdoblamiento: bien para nosotros (esperanza) o en Sí mismo (caridad) [19].

Que las virtudes teologales sean distintas entre sí, es cosa que no puede ponerse en duda, puesto que pueden separarse realmente. La fe puede subsistir sin la esperanza y la caridad (v.gr., en el que hace un acto de desesperación, pero sin perder la fe); la esperanza puede subsistir sin la caridad (aunque no sin la fe) por cualquier pecado mortal que no vaya directamente contra la fe o la esperanza; la caridad subsistirá eternamente en el cielo separada de la fe y de la esperanza, que habrán desaparecido [20]; y, por fin, en este mundo, la fe y la esperanza pueden subsistir sin la caridad, lo cual ocurre siempre que se comete un pecado mortal que no vaya directamente contra ellas. Claro que en todos estos casos la fe y la esperanza permanecen en el alma en estado *informe*—ya que, como veremos más adelante, la caridad es la *forma* de todas las virtudes—, y no tienen, por lo mismo, propia y verdadera razón de virtud [21].

Esto nos lleva como de la mano a examinar el orden entre las virtudes teologales. Santo Tomás dedica a ello un artículo [22].

106. 4. **Orden entre ellas.**—Se pueden distinguir dos órdenes: el de *generación* y el de *perfección*. Por el orden de generación u origen [23], lo primero es *conocer* (fe); luego, *desear* (esperanza), y luego, *conseguir* (caridad). Y esta gradación es por razón de los *actos*. Por razón de los *hábitos* es también la misma: la fe se antepone a la esperanza y ésta a la caridad, ya que el entendimiento precede a la voluntad y el amor imperfecto al perfecto.

Según el orden de perfección, la caridad es la más excelente de todas [24], porque es la que más íntimamente nos une con Dios y la única de las tres que permanecerá eternamente en la patria. En cuanto a las otras dos, Medina y Báñez dicen que

[19] Cf. I-II,62,3.
[20] Cf. 1 Cor 13,8.
[21] Cf. I-II,65,4.
[22] Cf. I-II,62,4.
[23] Se trata, naturalmente, de una prioridad de naturaleza, no de tiempo, ya que las virtudes infusas se infunden todas a la vez con la gracia.
[24] «Maior autem horum est caritas» (1 Cor 13,13).

in se, como virtud teológica, es más excelente la fe que la esperanza, porque mira o dice relación a Dios más en sí mismo que la esperanza, que nos lo presenta como un Bien *para nosotros* (no destaca tanto el motivo teológico) y, además, porque es el *fundamento* de la esperanza. Aunque, por otra parte, la esperanza está más cerca de la caridad, y en este sentido es más perfecta que la fe.

107 5. **Sujeto de las virtudes teologales.**—Según la doctrina de Santo Tomás, compartida por la casi totalidad de los teólogos, la fe reside en el entendimiento; y la esperanza y la caridad, en la voluntad [25]. Entre los místicos, San Juan de la Cruz—a pesar de ser eminentemente tomista en toda su doctrina [26]—puso la virtud de la esperanza en la memoria, sin duda porque le venía bien para hablar de la purificación de esa potencia, no con ánimo de apartarse de Santo Tomás y de la doctrina común en teología [27].

B. Las virtudes morales infusas

108. 1. **Existencia.**—La existencia de las virtudes morales infusas fue negada por algunos pocos antiguos (v.gr., Escoto, Durando, Biel y algún otro nominalista), pero hoy es admitida por la casi totalidad de los teólogos, siguiendo las huellas de San Agustín, San Gregorio y Santo Tomás.

Tiene su fundamento en la Sagrada Escritura. Así, en el libro de la Sabiduría se nos dice que nada hay que sea más útil a la vida del hombre que la templanza, la prudencia, la justicia y la fortaleza:

«Y si amas la justicia, los frutos de la sabiduría son las virtudes, porque ella enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza, las virtudes más provechosas para los hombres en la vida» [28].

Y el apóstol San Pedro, inmediatamente después de hablarnos de la gracia como de una participación de la naturaleza misma de Dios—«divinae consortes naturae»—, nos dice que hemos de poner todo nuestro empeño «por mostrar en nuestra fe virtud, en la virtud ciencia, en la ciencia templanza, en la templanza paciencia, en la paciencia piedad, en la piedad fraternidad y en la fraternidad caridad» [29].

[25] Cf. II-II,4,2; 18,1; 24,1.
[26] Cf. P. Marcelo del Niño Jesús, C.D., *El tomismo de San Juan de la Cruz* (Burgos 1930).
[27] Cf. P. Marcelo, o.c., c.11.
[28] Sap 8,7.
[29] 2 Petr 1,5-7.

Tenemos, pues, en estos y otros textos [30] un fundamento escriturario verdaderamente sólido, que más tarde elaborarán los Santos Padres y los teólogos hasta darnos un cuerpo de doctrina perfectamente organizado y sistemático. Es verdad que la Iglesia nada ha definido expresamente [31]; pero hoy en día la afirmación de la existencia de las virtudes morales infusas es tan general y común entre los teólogos católicos, que no podría negársela sin manifiesta nota de *temeridad*.

La razón de esa existencia ya la hemos indicado al hablar de las virtudes infusas en general y de las teologales en particular. Exigidas las virtudes teologales por la gracia santificante para ordenarse dinámicamente al fin *sobrenatural*, las virtudes morales infusas son exigidas, a su vez, por las teologales, porque estar ordenado al fin exige disposición con relación a los medios. La relación que dicen las virtudes morales a las teologales es, en el orden de la gracia, la misma que dicen, en el de la naturaleza, las virtudes adquiridas a los actos de la sindéresis y rectitud de la voluntad [32].

109. 2. Naturaleza.—Las virtudes morales infusas son *hábitos* que disponen las potencias del hombre para seguir el dictamen de la razón iluminada por la fe con relación a los *medios* conducentes al fin sobrenatural. No tienen por objeto *inmediato* al mismo Dios—y en esto se distinguen de las teologales [33]—, sino el *bien honesto* distinto de Dios; y ordenan rectamente los actos humanos en orden al fin último *sobrenatural*, y en esto se distinguen de sus correspondientes virtudes adquiridas [34].

Los *medios* que han de regular las virtudes morales infusas se refieren —de alguna manera—a todos los actos del hombre, incluso (al menos por parte de la prudencia) a los mismos actos de las virtudes teologales, a pesar de ser éstas muy superiores en perfección a las morales [35]. Porque, aunque las virtudes teologales, consideradas en sí mismas, no pueden ser excesivas—y en este sentido no consisten en el *medio*, como las morales [36]—, pueden serlo, no obstante, en el modo de nuestra operación, y ese modo es el que cae bajo el objeto de las virtudes morales. De ahí que éstas tengan que ser forzosamente muchas—como vamos a ver en seguida—, porque son también múltiples y variados los movimientos de las potencias del hombre que hay que regular en orden al fin sobrenatural.

[30] Cf. Rom 8,5-6; 8,15; 1 Cor 2,14; Iac 1,5, etc.

[31] Tenemos, no obstante, insinuaciones suficientemente claras en el Magisterio oficial de la Iglesia. Así, v.gr., Inocencio III habla de la fe, de la caridad *aliasque virtutes* en los niños (D 410). Clemente V enseña como más probable la opinión de los que dicen que en el bautismo se infunde a los niños la gracia y las *virtudes* (las que se debatían, o sea, teologales y morales) (D 483); y el *Catecismo Romano* de San Pío V enseña que por el bautismo se infunde la gracia y «el nobilísimo cortejo de todas las virtudes»: «Huic (gratiae sanctificanti) autem additur nobilissimus *omnium virtutum* comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur» (p.2.ª de sacr. bapt. c.2 § 39).

[32] I-II,63,3.

[33] I-II,62,2.

[34] I-II,63,4.

[35] I-II,58,3; 66,6, etc.

[36] I-II,64,4; II-II,17,5 ad 2.

110. 3. Número.—Santo Tomás establece un principio fundamental de distinción: «para cualquier acto donde se encuentre una *especial* razón de bondad, el hombre necesita ser dispuesto por *una virtud especial*» [37]. Según esto, tantas serán las virtudes morales cuantas sean las especies de objetos honestos que puedan encontrar las potencias apetitivas como medios conducentes al fin sobrenatural. Santo Tomás estudia en la *Suma Teológica* más de cincuenta, y acaso no haya entrado en su ánimo el darnos una clasificación del todo completa y exhaustiva [38].

De todas formas, ya desde la más remota antigüedad suelen reducirse todas las virtudes morales a las cuatro principales, a saber: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Se encuentran ya—como hemos visto más arriba—literalmente en la Sagrada Escritura, donde se nos dice que son «las virtudes más provechosas al hombre en la vida» (Sap 8,7). Las conocieron también—como virtudes naturales o adquiridas—los filósofos paganos. Sócrates, Platón, Aristóteles, Macrobio, Plotino, Cicerón, etc., hablan expresamente de ellas considerándolas como virtudes *quiciales*. Entre los Santos Padres fue San Ambrosio el primero, al parecer, que las llamó *cardinales* [39]. Los teólogos escolásticos unánimemente subdividen las virtudes morales a base de las cuatro cardinales.

Digamos, pues, dos palabras sobre estas virtudes tan importantes.

111. Las virtudes cardinales. — 1. Naturaleza. — El nombre de «cardinales» se deriva del latín *cardo, cardinis*, el quicio o gozne de la puerta; porque—en efecto—sobre ellas, como sobre quicios, gira y descansa toda la vida moral humana.

Santo Tomás enseña [40] que estas virtudes pueden llamarse cardinales desde dos puntos de vista distintos: *a)* menos pro-

[37] II-II,109,2.

[38] Sabido es que la clasificación de las virtudes morales infusas hecha por Santo Tomás en la *Suma Teológica* guarda un paralelismo sorprendente con la clasificación que de las virtudes adquiridas hicieron los filósofos de la antigüedad, sobre todo Sócrates, Aristóteles y Platón. Ellos—los filósofos—la sacaron de una atenta y perspicaz observación de los movimientos de la psicología humana. Y los teólogos, fundándose en dos principios fecundísimos, a saber: que la gracia no viene a destruir la naturaleza, sino a completarla y perfeccionarla, y que Dios no puede tener menos providencia en el orden sobrenatural que en el natural, establecieron un perfecto paralelismo y analogía entre estos dos órdenes; pero sin que esto quiera decir que las virtudes morales infusas no puedan ser ni más ni menos que las que ellos señalan. Acaso una introspección más aguda y penetrante pudiera descubrir alguna más.

Otra cosa es tratándose de las virtudes teologales. Siendo estrictamente sobrenaturales y no teniendo correspondencia en el orden puramente natural o adquirido, los filósofos las ignoraron totalmente, y su existencia sólo podemos conocerla por la divina revelación. Ahora bien: en esta revelación consta expresamente que las virtudes teologales no son más que tres: fe, esperanza y caridad (cf. 1 Cor 13,13).

[39] *Expos. in Lc.* l.5 n.49 et 62: ML 15,1738.

[40] I-II,61,4.

piamente, en cuanto que son como ciertas generales condiciones necesarias para cualquier virtud (en todas debe resplandecer la prudencia, la justicia, la fortaleza y la moderación); y *b)* más propiamente—*melius*—, en cuanto afectan a *materias especiales*, en las que resplandece *principalmente* la materia general de esa virtud.

Las virtudes cardinales—en efecto—son virtudes *especiales*, no géneros supremos de virtud, que contendrían debajo de ellos todas las demás virtudes [41], y tienen, por consiguiente, materias *propias*, que están constituidas por aquellos objetos en los que principalmente y en su grado máximo resplandece alguna de aquellas cuatro condiciones generales de toda virtud: prudencia, justicia, fortaleza y templanza o moderación. Es cierto que todas las virtudes deben participar, de alguna manera, de esas cuatro condiciones generales; pero de esto no se sigue que toda suerte de *discreción* la tenga que producir la prudencia en sí misma, y toda *rectitud*, la justicia, y toda *firmeza*, la fortaleza, y toda *moderación*, la templanza. Estas virtudes son las que realizan esas condiciones de una manera principal y como por antonomasia, pero no exclusivamente. Otras virtudes participan también a su manera de esas mismas cualidades, aunque en grado menor.

La principalidad de las virtudes cardinales se muestra precisamente en la *influencia* que ejercen sobre todas sus anejas y subordinadas, las cuales son como participaciones derivadas de la principal, que les comunica su modo, su manera de ser y su influencia. Son las llamadas partes *potenciales* de la virtud cardinal, encargadas de desempeñar su papel en materias *secundarias*, reservándose la materia *principal* para la virtud cardinal correspondiente [42]. La influencia de la principal es manifiesta en las subordinadas: quien haya vencido la dificultad principal, con mayor facilidad vencerá las secundarias.

En este sentido, cada una de las virtudes cardinales puede considerarse como un *género* que contiene debajo de sí partes *integrales*, *subjetivas* y *potenciales*. Se llaman partes *integrales* aquellos complementos útiles o necesarios que deben concurrir para el perfecto desempeño de la virtud correspondiente; por esta razón, la *paciencia* y la *constancia* son partes integrales de la fortaleza. Partes *subjetivas* son las diferentes *especies* subordinadas a la virtud principal; así, la *sobriedad* y la *castidad* son partes subjetivas de la templanza. Y se llaman, finalmente, partes *potenciales* aquellas otras virtudes *anejas* que no tienen la fuerza de la virtud principal o se ordenan a actos secundarios. Así, la virtud de la *religión* es aneja a la justicia, porque mira a dar a Dios el culto *debido*, aunque sin poderlo hacer con perfección por no realizarse la condición de *igualdad* que exige la justicia estricta [43].

Pero cabe preguntar: la principalidad de la virtud cardinal sobre sus subordinadas, ¿se refiere también a su excelencia *intrínseca*? Evidentemente que no. Dentro de la justicia están la religión y la penitencia, que son más

[41] Así lo enseñaron Séneca, Cicerón y el mismo San Agustín.
[42] Cf. II-II,48.
[43] Cf. II-II,48.

excelentes por tener objetos más nobles; a la templanza pertenece la humildad, que es más perfecta como fundamento «ut removens prohibens» de todas las demás virtudes, etc.

De todas formas hay que reservar la principalidad para las virtudes cardinales, en cuanto que son quicios o ejes de las demás y realizan su oficio de un modo más perfecto que sus anejas. Y así, por ejemplo, la justicia conmutativa tiene más razón de *justicia* que la misma religión o penitencia, etc. La *materia* u *objeto* de alguna virtud aneja puede ser más excelente que la de la principal; pero el *modo* más perfecto siempre corresponde a la cardinal correspondiente.

Santo Tomás, en un artículo muy curioso, recoge y explica, cristianizándola, la doctrina de Macrobio—tomada de la filosofía neoplatónica—acerca de las virtudes *políticas, purificables, purificadas* y *ejemplares*. Las primeras *(virtutes politicae)* serían las cardinales de un buen ciudadano en el orden puramente natural. Las segundas *(virtutes purgatoriae)*, las cardinales infusas en un cristiano imperfecto. Las terceras *(virtutes iam purgati animi)*, las heroicas de los santos. Y las últimas *(virtutes exemplares)* son las mismas tal como preexisten ejemplarmente en Dios [44].

112. 2. **Número.**—Que las virtudes cardinales sean precisamente *cuatro*, se prueba bien por varias razones:

a) *Por razón del objeto.*—El bien de la razón—que es el objeto de la virtud—se encuentra de cuatro maneras: *esencialmente* en la misma razón, y de una manera *participada*, en las operaciones y pasiones; y entre las pasiones las hay que *impulsan* a actos contrarios a la razón y otras que *retraen* de practicar los que la razón dicta. De donde debe haber una virtud cardinal que imponga el bien en la misma razón: la prudencia; otra que rectifique las operaciones exteriores: la justicia; otra que impulse contra las pasiones que retraen del orden de la razón: la fortaleza, y otra, finalmente, que refrene los impulsos desordenados: la templanza [45].

b) *Por razón del sujeto.*—Cuatro son las potencias del hombre capaces de ser sujeto de virtudes morales, y en cada una de ellas debe haber una virtud principal: la prudencia, en la razón; la justicia, en la voluntad; la fortaleza, en el apetito irascible, y la templanza, en el apetito concupiscible.

c) *Como remedio a las cuatro heridas—«vulnera»—producidas en la naturaleza humana por el pecado original.*—Y así, contra la *ignorancia* del entendimiento se pone la prudencia; contra la *malicia* de la voluntad, la justicia; contra la *debilidad* del apetito irascible, la fortaleza, y contra el desorden de la *concupiscencia*, la templanza.

[44] Cf. I-II,61,5.

[45] Cf. I-II,61,2.

Como complemento de estas cuatro fundamentales aparece al numeroso cortejo de sus derivadas y anejas. Reservando para la tercera parte de nuestra obra el examen detallado de cada una de ellas, vamos a recoger aquí en forma de cuadros sinópticos todas las que estudia Santo Tomás en la *Suma Teológica*, agrupándolas en torno a su principal y señalando brevísimamente la función u oficio de cada una. De paso indicaremos también el don del Espíritu Santo y la bienaventuranza correspondiente a cada virtud cardinal y los vicios que se oponen a ellas y a todas sus derivadas.

113. LA PRUDENCIA INFUSA Y SUS DERIVADAS

La PRUDENCIA (II-II,47) tiene: p. 540

A) *Partes integrales*, que versan acerca del conocimiento:

- *a)* Considerado en sí mismo.....
  - De lo pasado: *Memoria* (49,1).
  - De lo presente: *Entendimiento* (a.2).
- *b)* En su adquisición.....
  - Por la enseñanza ajena: *Docilidad* (a.3).
  - Por la invención propia.
    - Rápida: *Sagacidad* (a.4).
    - Lenta: *Razón* (a.5).
- *c)* En su recto uso.
  - Con relación al fin: *Providencia* (a.6).
  - A las circunstancias: *Circunspección* (a.7).
  - A los impedimentos: *Precaución* (a.8).

B) *Partes subjetivas* (o especies):

- *a)* Para regirse a sí mismo: *Prudencia monástica*.
- *b)* Para regir a la multitud: *Prudencia de gobierno*.....
  - En el príncipe: *Prudencia regnativa* (II-II,50,1).
  - En los súbditos: *Política* (a.2.).
  - En la familia: *Económica* (a.3).
  - En la guerra: *Militar* (a.4).

C) *Partes potenciales* (cf. I-II,57,6):

- *a)* Para el recto consejo: *Eubulia* (II-II,51,1-2).
- *b)* Para juzgar según las reglas comunes: *Synesis* (a.3).
- *c)* Para apartarse rectamente de la ley común: *Gnome* (a.4).
  Don del Espíritu Santo correspondiente: Consejo (52,1-3). p. 547
  Bienaventuranza correspondiente: Los misericordiosos (a.4).

VICIOS OPUESTOS

1. Manifiestamente contrarios (53).....
   - *Imprudencia* (a.1-2)...
     - *Precipitación* (a.3).
     - *Inconsideración* (a.4).
     - *Inconstancia* (a.5).
   - *Negligencia* (54).

2. Falsamente parecidos a la prudencia (55)..
   - *Prudencia de la carne* (a.1-2).
   - *Astucia* (a.3).....
     - *Dolo* (a.4).
     - *Fraude* (a.5).
   - *Excesiva solicitud* (a.6-7).

114. LA JUSTICIA Y SUS DERIVADAS p. 553

La JUSTICIA (II-II,58), cuyo objeto es el *derecho* (57), tiene:

A) *Partes integrales* (79):

a) *Hacer el bien* (no cualquiera, sino el *debido* a otro).

b) *Evitar el mal* (no cualquiera, sino el *nocivo* a otro).

B) *Partes subjetivas* (o especies):

a) Para dar lo suyo a la comunidad: *Justicia legal* (58,5-6).

b) Individualmente: *Justicia particular*..... { Del príncipe a los súbditos: *Distributiva*. / Entre personas privadas: *Conmutativa*.

C) *Partes potenciales* (80):

a) Por defecto de igualdad..... { Con respecto a Dios: *Religión* (81) [1]. / Con respecto a los padres: *Piedad* (101). / Con respecto al superior: { *Dulía* (103). / *Obediencia* (104). } *Observancia* (102)..... }

b) Por falta del débito estricto.... { Por los beneficios recibidos: *Gratitud* (106). / Por las injurias recibidas: *Justo castigo* (108). / En orden a la verdad: *Veracidad* (109)... { En las promesas: *Fidelidad* (110,3 ad 5). / En las palabras y hechos: *Simplicidad* (109,11 ad 4; 111,3 ad 2). } / En el trato con los demás: *Afabilidad* o *amistad* (114). / Para moderar el amor a las riquezas: *Liberalidad* (117). / Para apartarse con justa causa de la letra de la ley: *Equidad o epiqueya* (120). }

Don del Espíritu Santo correspondiente: Piedad (121,1). p. 569

Bienaventuranza correspondiente: La mansedumbre (a.2).

[1] A la cual, supuesto el pecado, se añade la *penitencia*, de la que habla Santo Tomás en a tercera parte de la *Suma* (q.85 a.1-3).

VICIOS OPUESTOS A LA JUSTICIA:

Contra la justicia «in genere»: Injusticia (59)
Contra la justicia distributiva: Acepción de personas (63)

Contra la justicia conmutativa:

- 1.º *De obra*....
  - *a)* Contra las personas.....
    - *Homicidio* (64).
    - *Mutilación* (65,1).
    - *Flagelación* (a.2).
    - *Encarcelamiento* (a.3).
  - *b)* Contra las cosas: *Hurto y rapiña* (66).
- 2.º *De palabra*.
  - *a)* En juicio.....
    - Por parte de los *jueces* (67).
    - Por parte de los *acusadores* (68).
    - Por parte de los *reos* (69).
    - Por parte de los *testigos* (70).
    - Por parte de los *abogados* (71).
  - *b)* Fuera de juicio..
    - *Contumelia* (72).
    - *Difamación* (73).
    - *Murmuración* (74).
    - *Irrisión* (75).
    - *Maldición* (76).
- 3.º *En las conmutaciones voluntarias*.....
  - *Fraude comercial* (77).
  - *Usura* (78).

Contra las partes potenciales de la justicia:

- *a)* Contra la *religión*.....
  - *Superstición* (92).
  - *Culto indebido* (93).
  - *Idolatría* (94).
  - *Adivinación* (95).
  - *Vana observancia* (96).
  - *Tentación de Dios* (97).
  - *Perjurio* (98).
  - *Sacrilegio* (99).
  - *Simonía* (100).
- *b)* Contra la *piedad*.....
  - *Impiedad* (101, pról.).
  - *Amor excesivo* (a.4).
- *c)* Contra la *obediencia: Desobediencia* (105).
- *d)* Contra la *gratitud: Ingratitud* (107).
- *e)* Contra el *justo castigo*..
  - *Crueldad*.
  - *Excesiva indulgencia* (108,2 ad 3).
- *f)* Contra la *verdad*.....
  - *Mentira* (110).
  - *Simulación e hipocresía* (111).
  - *Jactancia* (112).
  - *Ironía* (o falsa humildad) (113).
- *g)* Contra la *amistad*.....
  - *Adulación* (115).
  - *Litigio o espíritu de contradicción* (116).
- *h)* Contra la *liberalidad*...
  - *Avaricia* (118).
  - *Prodigalidad* (119).
- *i)* Contra la *epiqueya: Fariseísmo legalista* (120,1 ad 1).

115. LA FORTALEZA Y SUS DERIVADAS p. 588

La FORTALEZA (II-II,123) tiene:

Un acto principal: el martirio (124).

No tiene partes subjetivas (128), por tratarse de una materia muy especial y del todo *determinada*.

Partes integrales y potenciales [1]:

a) Para acometer. { Con respecto al fin: *Magnanimidad* (129). / A los medios: *Magnificencia* (134).

b) Para resistir... { Contra los males presentes. { *Paciencia* (136,1-4). / *Longanimidad* (a.5). / En el ejercicio de la virtud. { *Perseverancia* (137,1.2.4). / *Constancia* (a.3).

Don del Espíritu Santo correspondiente: Fortaleza (139,1). p. 596
Bienaventuranza correspondiente: Hambre y sed de justicia (a.2)

VICIOS OPUESTOS

a) A la misma fortaleza..... { *Timidez* (o cobardía) (125). / *Impasibilidad* (126). / *Audacia* (temeridad) (127).

b) A la magnanimidad..... { *Presunción* (130). / *Ambición* (131). / *Vanagloria* (132). / *Pusilanimidad* (133).

+ π O *c)* A la magnificencia..... { *Tacañería* (135,1). / *Despilfarro* (a.2).

− ∅ 1 *d)* A la paciencia [2]..... { *Insensibilidad*. / *Impaciencia*.

+ ∅ O − *e)* A la perseverancia..... { *Inconstancia* (138,1). / *Pertinacia* (a.2).

+ M OO − *f)* A la longanimidad...

116. LA TEMPLANZA Y SUS DERIVADAS p. 603

La TEMPLANZA (II-II,141) tiene:

A) *Partes integrales:*

a) *Vergüenza* (o temor al oprobio) (144).
b) *Honestidad* (o amor al decoro) (145).

B) *Partes subjetivas* (o especies):

a) Sobre la nutrición..... { En la comida: *Abstinencia* (146). / En la bebida: *Sobriedad* (149).

b) Sobre la generación..... { Temporalmente: *Castidad* (151). / Perpetuamente: *Virginidad* (152).

[1] Son las mismas virtudes, que, si se refieren a los peligros de muerte, constituyen las partes *integrales* de la fortaleza, y si a otras materias menos difíciles, son sus partes *potenciales*.

[2] Es sorprendente que no hable Santo Tomás de estos vicios en la *Suma Teológica*.

C) *Partes potenciales:*

a) *Continencia,* contra las delectaciones del tacto (155).
b) *Mansedumbre,* contra la ira (157).
c) *Clemencia,* contra el rigor del castigo (157).
d) *Modestia* (160)..
- En la estima de sí mismo: *Humildad* (161).
- En el deseo de la ciencia: *Estudiosidad* (166).
- En los movimientos del cuerpo: *Modestia corporal* (168,1).
- En los juegos y diversiones: *Eutrapelia* (168,2).
- En los vestidos y adornos: *Modestia en el ornato* (169).

Don del Espíritu Santo correspondiente: Temor (141,1 ad 3; cf. q.19).
Bienaventuranza correspondiente: Pobres de espíritu (19,12)

VICIOS OPUESTOS

Contra la templanza en general.... *Insensibilidad* (142,1). *Intemperancia* (142,2-4).

Contra la abstinencia..... *Gula* (148).
Contra la sobriedad..... *Embriaguez* (150).
Contra la castidad..... *Lujuria* (153-4).
Contra la continencia..... *Incontinencia* (156).
Contra la mansedumbre..... *Ira* (158).
Contra la clemencia..... *Crueldad* (159).
Contra la humildad..... *Soberbia* (162).
Contra la estudiosidad..... *Curiosidad* y *negligencia* (167).
Contra la modestia corporal... *Afectación* y *rusticidad.*
Contra la eutrapelia..... *Necia alegría* y *excesiva austeridad* (168,3-4).
Contra la modestia en el ornato. *Lujo excesivo* y *desaliño* (169).

Tal es, según el Doctor Angélico, el maravilloso cortejo de las virtudes infusas que acompañan siempre a la gracia santificante. Con ellas todas las potencias y energías del hombre quedan elevadas al orden de la gracia. En cada potencia, y con relación a cada objeto específicamente distinto, hay un hábito sobrenatural, que dispone al hombre para obrar conforme al principio de la gracia y desarrollar con esa operación la vida sobrenatural.

Sin embargo, a pesar de tanta profusión y riqueza, todavía no está completo el organismo sobrenatural. No bastan las virtudes infusas para dar a las potencias del alma toda la perfección posible en el orden sobrenatural. Con ellas podemos, sin duda alguna, seguir perfectamente el dictamen de la razón iluminada por la fe; pero por encima de este criterio, sobrenatural en su esencia, pero *humano* en cuanto al modo, podemos y debemos estar prontos para seguir el dictamen y la moción directa e inmediata del Espíritu Santo mismo. Tal es la razón de ser de los dones del Espíritu Santo, que vamos inmediatamente a estudiar.

II. Los dones del Espíritu Santo

Dada la gran importancia de los dones del Espíritu Santo en la Teología de la perfección cristiana, vamos a estudiarlos con la mayor amplitud que nos permita la índole de nuestra obra. El orden de nuestro estudio será el siguiente:

1. Nociones previas.
2. Existencia.
3. Número.
4. Naturaleza.
5. Distinción específica de las virtudes infusas.
6. ¿Admiten un doble modo de operación?
7. Necesidad de los dones.
8. Relaciones mutuas.
9. Relaciones con las virtudes infusas.
10. Relaciones con los frutos del Espíritu Santo y las bienaventuranzas.
11. Duración.
12. Síntesis de la doctrina general sobre los dones.

1. Nociones previas

117. Don en general es «todo aquello que una persona da a otra por propia liberalidad y con benevolencia» [1]. Decimos «por propia liberalidad» para significar que el don excluye, por parte del donante, toda razón de débito, no sólo de justicia, sino incluso de gratitud o de cualquier otra especie. Y añadimos «con benevolencia» para recoger la intención del dador de beneficiar a quien recibe gratuitamente su don.

La exclusión de toda obligación de justicia o de gratitud, o—lo que es lo mismo—su absoluta gratuidad, es del todo necesaria para la razón de don; de otra manera no se distinguiría de la recompensa o del premio. De igual modo, no debe llevar consigo la *exigencia* de alguna compensación o recompensa por parte del que lo recibe gratuitamente con respecto a su generoso bienhechor. No se trata de una operación *do ut des*, sino de una entrega por completo gratuita que no exige nada en retorno. Es *irretornable*, como dice Santo Tomás citando al Filósofo [2]. Sin embargo, la noción de don no excluye la *gratitud* por parte del que lo recibe, como consta por la experiencia cotidiana; solamente excluye la *exigencia* de esa gratitud. Más aún: a veces requiere también el *buen uso* del mismo, lo cual depende de la naturaleza del don o de la intención del donante, como cuando lo da, verbigracia, para que se perfeccione el que lo recibe con su uso. Tales son, sobre todo, los dones que Dios da a sus criaturas.

118. Los dones de Dios.—El primer gran don de Dios es el propio Espíritu Santo, que es el amor mismo con que

[1] Esta definición es equivalente a la que da el P. GARDEIL: «Donner, c'est accorder à quelqu'un, gratuitement et bénévolement, la propriété d'une chose» (cf. DTC, art. *Dons* col.1728).
[2] I-II,68,1 obj.3. Cf. ARISTÓTELES, *Topic.* IV,4; 125a18.

Dios se ama y nos ama. De El dice la liturgia de la Iglesia que es el don del Dios Altísimo: «Altissimi donum Dei» [3]. El Espíritu Santo es el primer don de Dios, no sólo en cuanto que es el Amor *in divinis*, sino también en cuanto está en nosotros por *misión* o envío. En otras palabras: el Espíritu Santo es el primer don de Dios, no sólo *personalmente*, sino también *esencialmente*. Vamos a explicarlo un poco.

El amor de Dios puede considerarse de tres maneras:

a) *Esencialmente*, y en este sentido conviene por igual a las tres divinas personas.

b) *Nocionalmente*, y así considerado, no es otra cosa que la «espiración activa», común al Padre y al Hijo, que da origen al Espíritu Santo por vía de procedencia.

c) *Personalmente*, y de este modo significa la «espiración pasiva», que no es otra cosa que el Espíritu Santo mismo.

De semejante manera, el don—dice Billuart [4]—puede considerarse de tres modos distintos:

a) *Esencialmente*, o sea *la cosa* misma que se da gratuitamente.

b) *Nocionalmente*, o sea en cuanto importa origen pasivo del que ofrece el don.

c) *Personalmente*, o sea en cuanto conviene a una persona como nombre propio.

Esto supuesto, decimos que el Espíritu Santo es el primer don de Dios *personalmente* (aludiendo al tercer miembro de la primera serie) y *esencialmente* (primer miembro de la segunda serie).

De este primer gran *don* proceden todos los demás dones de Dios; toda vez que, en último análisis, todo cuanto Dios da a sus criaturas, tanto en el orden sobrenatural como en el mismo natural, no son sino efectos totalmente gratuitos de su libérrimo e infinito amor.

En sentido amplio, por consiguiente, todo cuanto hemos recibido de Dios son «dones del Espíritu Santo». Pero esta expresión genérica puede tener varios sentidos específicos, que es preciso determinar.

Cuatro son los principales [5]:

1) En sentido *amplísimo*, dones del Espíritu Santo son todos aquellos dones de Dios que no incluyen aquel primer don que es el Espíritu Santo mismo. Tales son, ante todo, los dones *naturales* hechos por Dios a las criaturas.

2) En sentido *impropio* son aquellos dones que, sin incluir todavía necesariamente aquel primer gran don ni suponer al

[3] Himno *Veni Creator*.

[4] Cf. vol.2 p.138 (ed. 1904).

[5] Esta división está fundada en la siguiente doctrina de Santo Tomás: «Aunque todos los dones naturales y gratuitos nos los haya dado Dios por amor, que es su primer don; sin embargo, no en todos los dones se nos da *el Amor mismo*, sino solamente en el don que es una semejanza y participación de aquel amor, o sea, en el don de la caridad» (*I Sent.* d.18 a.3 ad 4).

alma en posesión obligada de la gracia y la caridad, pertenecen, no obstante, al orden sobrenatural. Tales son principalmente:

a) Las gracias gratis dadas.
b) Las gracias actuales prevenientes.
c) El temor servil de Dios.
d) La atrición sobrenatural.
e) La fe y la esperanza informes.

3) En sentido *propio* son dones del Espíritu Santo todos aquellos que incluyen el primer gran don de Dios y suponen al alma o la constituyen en la amistad y gracia de Dios. Tales son:

a) La gracia santificante.
b) La caridad.
c) La fe y la esperanza informadas por la caridad.
d) Las virtudes morales infusas.
e) Los siete dones del Espíritu Santo.

4) Estos últimos son propiamente los «dones del Espíritu Santo» *en sentido estricto y formalísimo*, y son los únicos que vamos a estudiar largamente en las siguientes páginas.

2. Existencia de los dones del Espíritu Santo

119. La existencia de los dones del Espíritu Santo sólo puede constarnos por la revelación, ya que se trata de realidades sobrenaturales que rebasan y trascienden por completo la simple razón natural [6]. Santo Tomás parte de este supuesto en la cuestión especial que dedica a los dones en la *Suma Teológica*, diciendo que en lo referente a ellos debemos seguir el modo de hablar de la Sagrada Escritura, en la que se nos revelan: «in qua nobis traduntur» [7].

Veamos, pues, ante todo, el fundamento escriturario de la existencia de los dones. Después examinaremos brevemente la doctrina de la Tradición, el Magisterio de la Iglesia y las sentencias de los teólogos, que fueron elaborando poco a poco la teología de los dones a base de los datos revelados interpretados por la Tradición.

[6] «La sabiduría pagana no conoció los dones del Espíritu Santo de que habla Santo Tomás; su conocimiento sólo se alcanza por la revelación divina» (JUAN DE SANTO TOMÁS, *De donis Spiritus Sancti*, versión del P. I. G. Menéndez-Reigada, c.1 p.27).
[7] Cf. I-II,68,1.

a) La Sagrada Escritura.—Es clásico el texto de Isaías (11,1-3):

«Y brotará una vara del tronco de Jesé,
y retoñará de sus raíces un vástago,
sobre el que reposará el espíritu de Yahvé:
espíritu de sabiduría y de inteligencia,
espíritu de consejo y de fortaleza,
espíritu de entendimiento y de temor de Yahvé.
Y pronunciará sus decretos en el temor de Yahvé.»

Este texto es claramente mesiánico y propiamente de sólo el Mesías habla. Pero, no obstante, los Santos Padres y la misma Iglesia lo extienden también a los fieles de Cristo en virtud del principio universal de la economía de la gracia que enuncia San Pablo cuando dice: «Porque a los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser *conformes con la imagen de su Hijo*, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). De donde se infiere que todo cuanto hay de perfección en Cristo, nuestra Cabeza, *si es comunicable*, se encuentra también en sus miembros unidos a El por la gracia. Y es evidente que los dones del Espíritu Santo pertenecen a las perfecciones sobrenaturales *comunicables*, teniendo en cuenta, además, la necesidad que tenemos de ellos, como veremos en su lugar. Por lo tanto, como la gracia en las cosas necesarias es tan pródiga, por lo menos, como la naturaleza misma, hay que concluir rectamente que los siete espíritus que el profeta vio descansar sobre Cristo son también patrimonio de todos cuantos permanezcan unidos a El por la caridad [8].

Además de este texto, que los Santos Padres y la misma Iglesia han interpretado como clara revelación de los dones del Espíritu Santo, suelen citarse por los autores otros muchos textos del Antiguo y del Nuevo Testamento [9]. Nosotros preferimos omitirlos, no sólo por no entrar en nuestros planes una investigación a fondo sobre el verdadero sentido de esos textos, sino porque nos parece evidente que a base de ellos—por lo menos de la gran mayoría—no se pueden hacer sino cábalas y conjeturas desprovistas de todo fundamento serio. Es preciso reconocer que la doctrina de los dones en la Sagrada Escritura se apoya casi exclusivamente en el texto de Isaías; si bien ese

[8] Por lo demás, el texto de Isaías ofrece no pocas dificultades exegéticas. Si prescindiéramos de las interpretaciones de los Santos Padres, de los teólogos y de la misma Iglesia —que han elaborado la doctrina de los dones hasta ponerla del todo en claro—, quedaríamos poco menos que a oscuras con sólo los datos escriturarios.

[9] He aquí los principales lugares alegados:

a) Del Antiguo Testamento: Gen 41,38; Ex 31,3; Num 24,2; Deut 34,9; Iud 6,34; Ps 31,8; 32,9; 118,120; 118,144; 142,10; Sap 7,28; 7,7; 7,22; 9,17; 10,10; Eccli 15,5; Is 11,2; 61,1; Mich 3,8.

b) Del Nuevo Testamento: Lc 12,12; 24,25; Io 3,8; 14,17; 14,26; Act 2,2; 2,38; Rom 8,14; 8,26; 1 Cor 2,10; 12,8; Apoc 1,4; 3,1; 4,5; 5,6.

texto, explicado, confirmado y sacado a plena luz por los Santos Padres, el Magisterio de la Iglesia y la elaboración de los teólogos escolásticos, nos da un fundamento firmísimo sobre la existencia de los dones, no solamente en Cristo, sino también en cada uno de los cristianos en gracia. A eminentes teólogos les parece que esta doble existencia está *formalmente revelada* en la Sagrada Escritura [10]; y los que no se atreven a decir tanto reconocen que se trata, por lo menos, de una conclusión certísima y *proxima fidei*.

b) Los Santos Padres.—Tanto los Padres griegos como los latinos hablan frecuentemente de los dones del Espíritu Santo, aunque con diversos nombres: *dona, munera, charismata, spiritus, virtutes*, etc. Entre los Padres griegos destacan San Justino, Orígenes, San Cirilo de Alejandría, San Gregorio Nacianceno y Dídimo el Ciego, de Alejandría. Entre los latinos, la primacía se la lleva San Agustín, seguido muy de cerca por San Gregorio Magno; pero se encuentran también muy buenas cosas sobre los dones en San Victorino, San Hilario, San Ambrosio y San Jerónimo. No podemos detenernos a recoger los textos [11]; pero en ellos se van perfilando casi todas las cuestiones relativas a la teología de los dones, que elaborarán más tarde poco a poco los teólogos escolásticos hasta llegar a Santo Tomás, en el que encontramos una síntesis completa y acabada.

c) El Magisterio de la Iglesia.—Vamos a subdividirlo en tres partes: 1.ª, concilios; 2.ª, liturgia, y 3.ª, otros documentos.

1.ª *Concilios*.—Solamente en un concilio ha hablado la Iglesia claramente de los dones del Espíritu Santo: en el sínodo romano celebrado en el año 382 bajo el papa San Dámaso. Sobre

[10] Al P. Aldama, S.I., le parece que no se trata de una conclusión elaborada a base de una premisa de fe y otra de razón, sino de una consecuencia que se desprende de *dos verdades formalmente reveladas*, a saber: la existencia de los dones en Cristo como Mesías (Is 11,2) y la afirmación de San Juan de que El está lleno de gracia y de verdad y de esa plenitud participamos todos (Io 1,14-16). He aquí sus palabras: «El sentido consecuente supone una deducción hecha a base de una premisa de razón. Y ése no es el caso aquí. Se trata más bien de *dos verdades igualmente reveladas en la Sagrada Escritura*: Por una de ellas se nos describen los exuberantes tesoros del organismo espiritual del Mesías; por la otra, se nos dice que de la plenitud de sus gracias, diríamos de la vida de ese organismo en acción, participamos nosotros. Al comparar los Santos Padres ambas verdades, al aproximarlas entre sí, se abre a nuestros ojos en magnífica perspectiva la plenitud del sentido revelado y nos damos cuenta de que la palabra de Dios nos ha enseñado realmente la existencia de los dones del Espíritu Santo no sólo en Cristo, sino también en los cristianos. Es decir, que no estamos ante un sentido consecuente, sino ante un sentido pleno *(sensus plenior)*. Esta solución nos parece armonizar mejor los datos de la tradición patrística» *(Los dones del Espíritu Santo: problemas y controversias en la actual teología de los dones*, en RET, enero-marzo 1949, p.5).

[11] El lector que quiera conocer más a fondo el fundamento escriturario y patrístico sobre la existencia de los dones consultará con provecho a los PP. Gardeil en DTC, art. *Dons du Saint Esprit* col.1728s; París, *De donis Spiritus Sancti in genere*, apud Marietti, 1930; Ferrero, *Los dones del Espíritu Santo* (Manila 1941); Touzard, en «Revue Biblique», abril 1899, etc.

si habló o no de ellos el concilio de Trento, nada se puede afirmar con certeza; es cuestión que está todavía por resolver.

He aquí el texto del sínodo romano:

«Se dijo: Ante todo hay que tratar del Espíritu septiforme que descansa en Cristo.

Espíritu de sabiduría: *Cristo virtud de Dios y sabiduría de Dios* (1 Cor 1,24).

Espíritu de entendimiento: *Te daré entendimiento y te instruiré en el camino por donde andarás* (Ps 31,8).

Espíritu de consejo: *Y se llamará su nombre ángel del gran consejo* (Is 9,6; LXX).

Espíritu de fortaleza: *Virtud o fuerza de Dios y sabiduría de Dios* (1 Cor 1,24).

Espíritu de ciencia: *Por la eminencia de la ciencia de Cristo Jesús* (Eph 3,19).

Espíritu de verdad: *Yo soy el camino, la vida y la verdad* (Io 14,6).

Espíritu de temor (de Dios): *El temor del Señor es principio de la sabiduría* (Ps 110,10)» [12].

En el texto anterior: *a)* se habla de los dones del Espíritu Santo *propiamente dichos; b)* se enumeran, con Isaías, los siete dones [13], y *c)* se explica cada uno de ellos por la misma Sagrada Escritura en cuanto convienen plenísimamente a Cristo.

He aquí ahora las palabras del concilio de Trento que se prestan a diversas interpretaciones [14]:

«A esta disposición o preparación, síguese la justificación misma, que no es sólo remisión de los pecados (can.11), sino también santificación y renovación del hombre interior, por la voluntaria recepción *de la gracia y de los dones*, de donde el hombre se convierte de injusto en justo y de enemigo en amigo, para ser *heredero según la esperanza de la vida eterna* (Tit 3,7)» [15].

De estas palabras nos parece que puede colegirse razonablemente lo siguiente: *a)* el concilio no habla particularmente de los dones ni los nombra *expresamente;* pero es evidente que en la palabra *donorum* se alude a ellos al menos *remota* y *genéricamente; b)* es *probable* que los Padres del concilio tratasen de aludir en ese texto a los dones del Espíritu Santo propiamente dichos, teniendo en cuenta que en la época de Trento la noción

[12] «Dictum est: Prius agendum est de Spiritu septiforme, qui in Christo requiescit, Spiritus sapientiae: *Christus Dei virtus et Dei sapientia* (1 Cor 1,24). Spiritus intellectus: *Intellectu dabo tibi, et instruam te in via, in qua ingredieris* (Ps 31,8). Spiritus consilii: *Et vocabitur nomen eius magni consilii angelus* (Is 9,6; LXX). Spiritus virtutis (ut supra): *Dei virtus et Dei sapientia* (1 Cor 1,24). Spiritus scientiae: *Propter eminentiam Christi scientiae Iesu apostoli* (Eph 3,19). Spiritus veritatis: *Ego via et vita et veritas* (Io 14,6). Spiritus timoris (Dei): *Initium sapientiae timor Domini* (Ps 110,10)» (D 83).

[13] Con la variante de decir *spiritus veritatis* en vez de *pietatis*, y *spiritus virtutis* en vez de *fortitudinis*, que es del todo equivalente.

[14] Véase, por ejemplo, FERRERO, O.P., en RET (1945) p.43-44; y ALDAMA, S.I., en «Estudios Eclesiásticos» (enero-junio 1946) p.241-44.

[15] «Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio (can.11), sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem *gratiae et donorum*, unde homo ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus, ut sit *heres secundum spem vitae aeternae* (Tit 3,7)» (D 799).

de los dones era familiar a los Padres del concilio y a toda la Iglesia, como consta por la liturgia [16], y *c)* de las palabras del concilio se desprende que esos «dones» (sean los que fueren) se infunden y reciben juntamente con la gracia.

2.ª *Liturgia.*—Mucho más claro es el Magisterio de la Iglesia por medio de la liturgia. En el himno *Veni Creator* se nos habla del septiforme don del Espíritu Santo:

«Tu septiformis munere digitus Paternae dexterae...»	«Tú septiforme en los dones, dedo de la diestra de Dios...»

En la preciosa *sequentia* de la misa de Pentecostés se le piden al Espíritu Santo sus siete sagrados dones:

«Da tuis fidelibus in Te confidentibus sacrum septenarium».	«Da a tus fieles que confían en ti el sagrado septenario».

Y en el himno de vísperas vuelve la alusión a los dones:

«Te nunc Deus piissime vultu precamur cernuo illapsa nobis caelitus largire dona Spiritus».	«Te rogamos, piadosísimo Dios, con el rostro humillado, nos infundas los dones celestiales del Espíritu».

Al administrar el sacramento de la confirmación, el obispo, con las manos extendidas sobre los confirmandos, exclama:

«Envía sobre ellos desde el cielo tu septiforme Espíritu Santo Paráclito: Espíritu de sabiduría y de entendimiento, Espíritu de consejo y de fortaleza, Espíritu de ciencia y de piedad; llénalos con el Espíritu de tu amor» [17],

donde la Iglesia, *en el momento solemne de la administración de un sacramento*, recoge y aplica a cada uno de sus fieles el famoso texto mesiánico de Isaías.

3.ª *Otros documentos eclesiásticos.—a) El Catecismo del concilio de Trento*—que de tanta autoridad goza entre los teólogos—dice que «estos dones del Espíritu Santo son para nosotros como una fuente divina en la que bebemos el conocimiento vivo de los mandamientos de la vida cristiana y por ellos podemos conocer si el Espíritu Santo habita en nosotros» [18].

b) En todos los catecismos católicos del mundo se habla de los dones del Espíritu Santo como patrimonio de todos los fieles.

[16] Nos parece, por lo mismo, un poco exagerada la afirmación de Suárez: «*non est verisimile*, ibi loqui Concilium de specialibus donis Spiritus Sancti» (cf. *De gratia* 1-16 c.10 n.4 in fine).

[17] «Emitte in eos septiformem Spiritum tuum Sanctum Paraclitum de caelis: Spiritum sapientiae et intellectus, Spiritum consilii et fortitudinis, Spiritum scientiae et pietatis; adimple eos Spiritu timoris tui» (Pont. Rom., *De s. sacram. Confirm. confer.*).

[18] *Catecismo del Concilio de Trento* p.1.ª c.9 § 3.

c) Finalmente, el papa León XIII, en su admirable encíclica sobre el Espíritu Santo *Divinum illud munus*, del 9 de mayo de 1897, recogió, *haciéndolo suyo*, el testimonio de la tradición católica sobre le existencia, necesidad, naturaleza y efectos maravillosos de los dones:

«El justo que vive de la vida de la gracia y que opera mediante las virtudes, como otras tantas facultades, *tiene absoluta necesidad de los siete dones*, que más comúnmente son llamados dones del Espíritu Santo. Mediante estos dones, el espíritu del hombre queda elevado y apto para obedecer con más facilidad y presteza a las inspiraciones e impulsos del Espíritu Santo. Igualmente, estos dones *son de tal eficacia, que conducen al hombre al más alto grado de santidad;* son tan excelentes, que permanecerán íntegramente en el cielo, aunque en grado más perfecto. Gracias a ellos es movida el alma y conducida a la consecución de las bienaventuranzas evangélicas, esas flores que ve abrirse la primavera como señales precursoras de la eterna beatitud...» [19].

Como se ve, en el citado texto el Papa *hace suya* la doctrina tradicional sobre los dones y la *propone con su magisterio ordinario a toda la Iglesia*. Tiene, pues, un gran valor dogmático.

d) Los teólogos escolásticos.—En este punto concreto de la mera *existencia* de los dones, la opinión de los teólogos sólo nos interesa en cuanto testigos de la Tradición, ya que ellos no pudieron *crear* una doctrina que trata de realidades sobrenaturales.

La teología de los dones sufrió una lenta y trabajosa elaboración por los teólogos escolásticos a través de los siglos. Pero su *existencia* fue universalmente admitida por todos, salvo rarísimas excepciones, que vienen a confirmar la regla general. Hoy día, la doctrina sobre la *existencia* de los dones del Espíritu Santo se ha impuesto de tal manera en todas las escuelas católicas, que no hay un solo teólogo que la niegue. Discuten largamente sobre su naturaleza y su funcionamiento, pero su existencia—repetimos—es universalmente admitida por todos.

Conclusión general sobre la existencia de los dones.—El testimonio de toda la Tradición, apoyado con sólido fundamento en la Sagrada Escritura, lleva a una certidumbre absoluta sobre la existencia de los dones del Espíritu Santo en todos

[19] Cf. León XIII, encíclica *Divinum illud munus*, hacia el fin. He aquí el texto latino del párrafo por nosotros citado: «Hoc amplius homini iusto, vitam scilicet viventi divinae gratiae et per congruas virtutes tanquam facultates agenti, *opus plane est septenis illis quae proprie dicuntur Spiritus Sancti donis*. Horum enim beneficio instruitur animus et munitur ut eius vocibus atque impulsioni facilius promptiusque obsequatur: haec propterea dona *tantae sunt efficacitatis ut eum ad fastigium sanctimoniae adducant*, tantaeque excellentiae ut in caelesti regno eadem, quamquam perfectius perseverent. Ipsorumque ope charismatum provocatur animus et effertur ad appetendas adipiscendasque beatitudines evangelicae, quae, perinde ac flores verno temore erumpentes, indices ac nuntiae sunt beatitatis perpetuo mensuras». Este texto nos habla: 1.°, de la necesidad de los dones: *opus plane est;* 2.°, de su naturaleza: nos hacen dóciles al Espíritu Santo; 3.°, de sus efectos: pueden conducirnos a la cumbre de la santidad.

los fieles en gracia. Más aún: no faltan teólogos de gran autoridad que afirman que esta existencia es una verdad *de fe* [20]. Porque, aunque la Iglesia no la haya definido *expresamente*, teniendo en cuenta, sin embargo, la constante doctrina de los Padres a través del largo período patrístico, el sentir de la Iglesia en su liturgia y en la administración de los sacramentos, el consentimiento unánime de los teólogos y el sentir también unánime de todos los fieles del mundo que lo aprendieron así desde pequeñitos en el catecismo, parecen dar suficiente fundamento para pensar que se trata—en efecto—de una verdad *de fe* propuesta por el Magisterio *ordinario* de la Iglesia. Y los que no se atreven a decir tanto, afirman que se trata, por lo menos, de una *conclusión teológica certísima y «proxima fidei»*.

3. Número de los dones

120. Es otra cuestión discutida entre exegetas y teólogos. Dos son las principales dificultades que dan pie a estas vacilaciones: *a)* en la Sagrada Escritura es clásico el número siete para significar cierta plenitud indeterminada, y *b)* en el texto masorético de Isaías no se enumeran siete, sino seis dones; falta el don de piedad.

Los exegetas modernos se inclinan a pensar que el texto de Isaías se refiere a una plenitud indeterminada: es la plenitud de cualidades de gobierno, que pertenecen al Mesías como Rey [21].

Los Santos Padres y los teólogos escolásticos insisten, por el contrario, en el número septenario, y a base de estos siete dones establecen sus clasificaciones y paralelismos con las virtudes infusas. Santo Tomás dedica en la *Suma Teológica* un artículo ingenioso para justificar ese número [22].

¿Qué pensar de todo ello? A nuestro parecer, lo siguiente:

1.º Es cierto que en la Sagrada Escritura el número siete

[20] Entre ellos, Juan de Santo Tomás, el mejor comentarista del Angélico Doctor en la doctrina de los dones. He aquí sus palabras:

«Ex quibus colligitur non solum esse de fide haec septem dona seu spiritus qui in Christo fuerunt, supernaturalia fuisse, quia Isaias expresse et ad litteram loquitur de Christo, *sed etiam de fide esse quod in nobis dantur haec dona et quod supernaturalia sint*». Cf. IOANNIS A SANCTO THOMA. *Cursus Theologicus* t.6 d.18 a.2 n.4 p.583 (ed. Vivès, 1885).

El P. ALDAMA, S.I., es del mismo parecer: «Prout iacet, thesis dicenda est *de fide divina et catholica:* cum satis affirmetur in liturgia et in magisterio ordinario, ut videbimus» (cf. *Sacrae Theologiae Summa* [ed. BAC] vol.3 p.726 [2.ª ed. 1953]).

[21] He aquí cómo lo explica TOUZARD: «Le symbolisme du chiffre sept est ancien, et, selon la remarque des comentateurs, l'emploi de ce chiffre dans le pasage qui nous occupe, a pour but de mettre en relief la plénitude de l'influence divine dans le rameau sorti du tronc brisé d'Isaie» («Revue Biblique» [1899] p.250).

Por su parte, el P. CEUPPENS hace la misma observación: «In tribus ergo documentis (o sea el texto masorético, la versión siríaca Pessita y el «Targum» de los judíos) septem termini dantur quibus sex tantum dona exprimuntur. Numerus septenarius apud Hebraeos fuit semper numerus consecratus ad multitudinem vel plenitudinem designandam; unde non impossibile videtur Isaiam septem admisisse terminos ad donorum plenitudinem significandam» («Angelicum» [1928] p.526-7).

[22] I-II, 68,4.

se emplea muchas veces en significación de *plenitud*, y acaso tenga este sentido en el texto de Isaías; pero de aquí no se puede sacar argumento decisivo contra el número septenario de los dones.

En efecto: hay dos clases de plenitudes. Una del todo *indeterminada*, que identifica el término «plenitud» con un número *indefinido*, que no se sabe cuál es. Y hay otra plenitud que, *ciñéndose a un número concreto y determinado*, expresa con él *todas las realidades posibles* en aquel orden de cosas.

Ahora bien: la interpretación unánime de los Santos Padres, las enseñanzas claras y explícitas de la Iglesia en su liturgia, en la administración de los sacramentos y en las encíclicas pontificias y el consentimiento casi unánime de los teólogos escolásticos, obligan—nos parece—a interpretar la plenitud expresada por Isaías en este segundo sentido. Así como los sacramentos son siete, ni más ni menos, y en ellos se encierra la plenitud de las gracias que Dios concede a los hombres *ex opere operato*, así los dones del Espíritu Santo, siendo siete hábitos distintos, ni más ni menos, recogen la plenitud de las mociones del divino Espíritu que se nos hayan de comunicar a través de ellos [23].

2.º En cuanto a que en el texto masorético no se enumeren sino seis dones, nada se sigue contra la existencia del don de piedad. Se han propuesto diversas hipótesis para explicar su omisión en el texto masorético [24]; pero sea de ellas lo que fuere, es cierto que el don de piedad consta en la Vulgata—que tiene sobre sí el peso de una declaración de la Iglesia, que afirma que no contiene errores dogmáticos— [25], en la versión de los Setenta, en la tradición patrística, en las enseñanzas oficiales de la Iglesia y en el sentir unánime de los teólogos escolásticos. Apartarse o prescindir del peso enorme de todo esto por ciertas oscuridades en el texto masorético, nos parece francamente excesivo. Algunos exegetas olvidan, a veces, que la Sagrada Escritura no es la única fuente de la divina revelación y que hay muchísimas cosas formalmente reveladas en la Sagrada Escritura que no aparecieron a plena luz, sino a través de las interpretaciones de los Santos Padres y del Magisterio de la Iglesia. Este es el caso del don de piedad. Sea lo que fuere

[23] Esta explicación, propuesta por el P. ALDAMA (en RET, enero-marzo 1949, p.26, y en *Sacrae Theologiae Summa* vol.3 p.730, 2.ª ed. BAC 1953), nos parece enteramente satisfactoria.

[24] Véase, por ejemplo, FERRERO, *Los dones del Espíritu Santo* (Manila 1941), donde se exponen varias de estas hipótesis. Una de ellas es ésta: «Se debe distinguir entre el texto *hebreo primitivo*, que desconocemos, y el *texto masorético*, que tenemos actualmente. Los LXX, anteriores a la Massora, pueden muy bien haber conservado y transmitido a la posteridad el texto hebreo original sin los defectos que más tarde se pudieron infiltrar en el texto masorético» (p.64).

[25] Cf. D 785-787.

del texto de Isaías, San Pablo describe maravillosamente *esa realidad que la teología conoce con el nombre de don de piedad* al escribir a los romanos:

«Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios. Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción, por el que clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom 8,14-16).

Por todas estas razones, preferimos atenernos al sentir de la Tradición en torno al don de piedad y al número septenario de los dones, aunque esta cuestión tenga escasa importancia para nuestro objeto. Más que el número exacto de los dones, interesa conocer su naturaleza y funcionamiento, que vamos a examinar a continuación.

4. Naturaleza de los dones

121. He aquí la definición de los dones, que nos da a conocer su esencia o naturaleza íntima:

Los dones del Espíritu Santo son hábitos sobrenaturales infundidos por Dios en las potencias del alma para recibir y secundar con facilidad las mociones del propio Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano.

Vamos a explicar la definición palabra por palabra.

Los DONES DEL ESPÍRITU SANTO, en el sentido propio y estricto de la palabra, según hemos explicado más arriba [26].

SON HÁBITOS SOBRENATURALES. Es doctrina común entre los teólogos, salvo contadísimas excepciones [27]. He aquí las pruebas:

1.ª En el famoso texto de Isaías (11,2) se nos dice—según la exégesis científica moderna [28]—que los dones son conferidos *a modo de hábitos*, como se desprende claramente del término *requiescet*, que expresa permanencia habitual [29]. Luego *análogamente* se confieren a los miembros de Cristo también de modo permanente o habitual. La misma fe nos enseña la presencia permanente del Espíritu Santo en toda alma en gracia (1 Cor 6,19), y el Espíritu Santo no está nunca sin sus dones [30].

2.ª Los Santos Padres están concordes en afirmar que los dones del Espíritu Santo constituyen un grupo específico de gracias o dones *habituales*. San Agustín y San Gregorio lo

[26] Cf. n.118.

[27] Tales son, principalmente, Hugo de San Víctor, Vázquez, Brancato de Laurea, el abate de Bellevue, y, en cierto sentido, el cardenal Billot que, aunque admite que los dones son *hábitos*, los confunde prácticamente con la inspiración de la gracia actual.

[28] Cf. P. CEUPPENS, O.P., *De donis Spiritus Sancti apud Isaiam*, en la revista *Angelicum* 5 (1928) p.537.

[29] «Et *requiescet* super eum... («y *reposará* sobre él...).

[30] Cf. I-II,68,3 *sed contra*.

afirman expresamente al exponer su doctrina de la conexión de los dones con la caridad [31].

3.ª Santo Tomás expone la razón teológica en la siguiente forma [32]:

«Como ya dijimos, los dones son perfecciones del hombre por las cuales se dispone a seguir bien la moción del Espíritu Santo. Y es evidente, por lo ya dicho, que las virtudes morales perfeccionan la facultad apetitiva en cuanto que de alguna manera participa de la razón, es decir, en cuanto es naturalmente apta para ser movida por el imperio racional. Así, pues, los dones del Espíritu Santo son para el hombre en su relación con el Espíritu Santo lo mismo que las virtudes para la facultad apetitiva en su relación con la razón. Ahora bien, las virtudes morales son *hábitos* que disponen a la facultad apetitiva para obedecer prontamente a la razón. Luego también los dones de Espíritu Santo son ciertos *hábitos* por los cuales el hombre se perfecciona para obedecer prontamente al Espíritu Santo».

Infundidos por Dios. Es cosa clara y evidente si tenemos en cuenta que se trata de realidades *sobrenaturales*, que el alma no podría adquirir jamás por sus propias fuerzas, ya que trascienden infinitamente todo el orden puramente natural. Luego, o no existen los dones, o tienen que ser necesariamente infundidos por Dios.

En las potencias del alma. Son el sujeto donde residen, lo mismo que las virtudes infusas cuyo acto sobrenatural vienen a perfeccionar los dones dándole la modalidad divina o sobrehumana propia de ellos.

Para recibir y secundar con facilidad. Es lo propio y característico de los *hábitos*, que perfeccionan las potencias precisamente para recibir y secundar con facilidad la moción del agente que los mueva.

Las mociones propias del Espíritu Santo, que es quien los mueve y actúa directa e inmeditamente *como causa motora y principal*, a diferencia de las virtudes infusas que son movidas o actuadas por el mismo hombre como causa motora y principal, aunque siempre bajo la previa moción de una gracia actual.

Al modo divino o sobrehumano, como veremos ampliamente más abajo. Veamos ahora una interesante dificultad que se puede formular contra los dones del Espíritu Santo como *hábitos*. Su solución nos ayudará a comprender mejor la naturaleza de los mismos como tales.

Dificultad.—Los dones del Espíritu Santo perfeccionan al hombre para ser movido por el mismo Espíritu Santo, como hemos dicho. Pero en cuanto movido por el Espíritu Santo, el hombre se convierte en mero *ins-*

[31] Santo Tomás se apoya en un texto de San Gregorio (cf. I-II,68,3 ad 1).
[32] Cf. I-II,68,3.

trumento suyo; luego los dones del Espíritu Santo no son hábitos, puesto que éstos perfeccionan al agente principal, pero no al instrumento (v.gr., el hábito de tocar el piano perfecciona al pianista, pero no al piano) [33].

RESPUESTA.—Esa razón es válida para el instrumento completamente inerte, al que no corresponde moverse, sino únicamente *ser movido* (como el cepillo y la garlopa). Pero el hombre no es tal instrumento, sino que de tal manera es movido por el Espíritu Santo, *que también se mueve a sí mismo* en cuanto dotado de libre albedrío; y por eso necesita del hábito [34].

De donde se deduce que los dones del Espíritu Santo no son hábitos puramente activos ni puramente pasivos, sino más bien *pasivo-activos*. Con relación a la moción divina son hábitos receptivos o *pasivos*, pero con relación a la reacción vital del alma son hábitos *activos*.

En resumen; así como el hombre por las virtudes *adquiridas* se dispone para ser movido fácil, pronta y deleitablemente por la simple razón natural en orden a los actos naturalmente buenos, y por las virtudes infusas para ser movido por la razón iluminada por la fe a los actos sobrenaturales al *modo humano*, así por los dones del Espíritu Santo el hombre justo se connaturaliza—por así decirlo—con los actos a que es movido por especial instinto del Espíritu Santo al *modo divino o sobrehumano* [35].

Vamos a ver ahora otra cuestión importantísima para determinar la naturaleza de los dones: su diferencia con las virtudes infusas.

5. Si los dones se distinguen de las virtudes infusas

122. SANTO TOMÁS, I-II,68,1; cf. 55,3 y 4; 63,3; 9,4 y 6; *In III Sent.* d.34 q.1 a.1 c. et ad 2; cf. ad 4 et 5, etc.; GARDEIL: DTC, t.4 art. *Dons*; DOM LOTTIN: «Recherches de Théol. Ancienne et Médiévale» (1929) p.41-97, y «Revue d'Ascétique et de Mystique» 11 (1930) p.269s; J. BONNEFOI, *Le Saint-Esprit et ses dons selon S.Bonaventure* (Paris 1929); BIARD, *Le dons du S. E. d'après S.Thomas et S.Paul* (Avignon 1930); DR. CAROLO WEIS, *De septem donis Spir. Sancti* (Viena 1895); P. PARÍS, O.P., *o.c.*, p.19-25 y 58s; P. ALDAMA, S.I., *La distinción entre las virtudes y los dones del Espíritu Santo en los siglos XVI y XVII*: «Gregorianum» (1935) p.562-76; I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, O.P., *Unidad específica de la contemplación cristiana* (Madrid 1926) p.18s; y *Diferencias generales entre virtudes y dones*: «Ciencia Tomista» (julio-diciembre 1946) y «La Vida Sobrenatural» (julio-agosto 1944); P. FERRERO, O.P.; RET (1943) p.417-33 y (1945) p.39s y 561s.

123. He aquí una cuestión verdaderamente capital en la teología de los dones que es preciso examinar cuidadosamente. El orden de nuestro estudio será el siguiente: después de exponer la doctrina de Santo Tomás, señalaremos las principales coincidencias entre las virtudes y los dones y sus irreductibles diferencias.

La doctrina de Santo Tomás.—Hasta llegar a Santo Tomás, la opinión de los teólogos anduvo en esto bastante desconcertada. No se ponían de

[33] Cf. I-II 68,3 obj.2.

[34] He aquí las palabras de Santo Tomás: «Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de instrumento, cuius non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo, sed *sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit*, inquantum est liberi arbitrii; unde indiget habitu» (I-II,68,3 ad 2).

[35] «Per dona nobis, ut ita loquar, connaturalizantur actus ad quos movemur ex speciali instinctu Spiritus Sancti sicut per virtutes morales adquisitas, vel infusas, actus honesti ordinis naturalis vel supernaturalis fiunt nobis connaturales. Sed propter hanc causam virtutes illae habent rationem habitus; ergo et similiter dona Spiritus Sancti» (GONET, *Clypeus Theol.* t.3 tr. de virt. et donis d.6 a.1 p.1).

acuerdo sobre si los dones eran realmente distintos de las virtudes o sólo se distinguían de ellas con una distinción de razón [36]. Pero con la maravillosa síntesis de Santo Tomás, puede decirse que la distinción real, específica entre las virtudes y los dones adquirió definitivamente carta de naturaleza en la teología católica. Es cierto que sonarán todavía algunas voces discordantes, sobre todo de la escuela escotista en torno a su jéfe; pero la teoría del Angélico Doctor irá prevaleciendo cada vez más [37] hasta apoderarse por completo del campo teológico sin distinción de escuelas ni matices. Hoy día son tan pocas las excepciones, que puede decirse que es ésta la sentencia *unánime* de todos los teólogos católicos.

El Doctor Angélico estudia esta cuestión en su comentario a las *Sentencias* [38], en la *Suma Teológica* [39] y en otros lugares secundarios [40]. La doctrina es exactamente la misma—a pesar de cierta variación en las fórmulas, como veremos más adelante—, pero no cabe duda que es en la *Suma Teológica* donde nos da su pensamiento definitivo. Veamos, pues, en primer lugar la doctrina que en ella expone [41].

Empieza el Doctor Angélico recogiendo las opiniones erróneas que sobre la naturaleza de los dones habían formulado algunos antiguos.

He aquí esas opiniones:

1.ª Los dones no se distinguen de las virtudes.
2.ª Los dones perfeccionan la razón; y las virtudes, la voluntad.
3.ª Las virtudes se ordenan a obrar bien; y los dones, a resistir las tentaciones.
4.ª Las virtudes se ordenan sencillamente a obrar bien; y los dones, a conformarnos con Cristo principalmente en su pasión.

Santo Tomás rechaza todas estas interpretaciones erróneas por las siguientes razones:

A la 1.ª: ¿Por qué entonces ciertas virtudes se llaman también dones y otras no? (v.gr., hay un don de *temor*, y ninguna virtud de ese nombre). Señal de que son cosas distintas.

A la 2.ª: Eso podría ser verdad si *todos* los dones fueran intelectivos y *todas* las virtudes afectivas. Pero no es así.

A la 3.ª: También las virtudes ofrecen resistencia a las tentaciones contrarias. No vale esa distinción.

A la 4.ª: El mismo Cristo nos impulsa a que nos conformemos con El según la humildad, la mansedumbre y la caridad [42], que son virtudes—no

[36] Cf. DOM LOTTIN, *Les dons du Saint-Esprit...*: «Recherche de Théologie Ancienne et Médiévale» (enero de 1929) p.41-97.
[37] El P. J. A. DE ALDAMA, S.I., estudia la opinión de los teólogos sobre esta cuestión durante los siglos XVI y XVII. He aquí la conclusión a que llega el ilustre jesuita: «Por lo mismo, la distinción *real* entre las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo es, sin duda, en los siglos XVI y XVII *sententia communior theologorum*». Cf. «Gregorianum» (1935) p.576.
[38] Cf. III *Sent.* d.34 q.1 a.1.
[39] Cf. I-II,68,1.
[40] Cf. *In Isaiam* c.11; *Ad Gal.* c.5 lect.8.
[41] I-II,68,1.
[42] Mt 11,29: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón»; y Io 13,34: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado».

dones—que resplandecieron principalmente en su sagrada pasión. Luego tampoco es válido ese criterio de distinción.

Rechazados los errores, pasa Santo Tomás a exponer la verdadera doctrina. Hela aquí:

En primer lugar es curiosísimo el argumento de autoridad que expone en el *sed contra*. Cita a San Gregorio, quien en los *Morales* distingue perfectamente los siete dones de las tres virtudes teologales y de las cuatro cardinales. Los primeros estarían significados por los siete hijos de Job; las segundas, por sus tres hijas, y las terceras, por los cuatro ángulos de la casa [43]. Como se ve, la exégesis de San Gregorio no puede ser más ingenua y pintoresca, pero no cabe duda sobre su convicción de que los dones se distinguen de las virtudes, que es lo que Santo Tomás quiere probar por la autoridad de San Gregorio.

En el cuerpo del artículo empieza por advertir que, si nos fijamos sólo en el nombre de *dones*, no podemos encontrar diferencia con las virtudes infusas, porque también ellas son *dones* (genéricamente) que hemos recibido gratuitamente de Dios.

«Por eso—continúa Santo Tomás—, para distinguir los dones de las virtudes, debemos seguir el modo de hablar de la Sagrada Escritura, la cual nos habla de ellos no con el nombre de dones, sino con el de «espíritus». Así lo dice Isaías, 11,2: «Requiescet super eum *spiritus* sapientiae et intellectus», etcétera. Por cuyas palabras se nos da manifiestamente a entender que estos siete espíritus allí enumerados están en nosotros por *inspiración divina;* y toda *inspiración* significa cierta *moción del exterior*.

Es, pues, de considerar que en el hombre hay un doble principio motor: uno interior, que es la razón, y otro exterior, que es Dios... Y es cosa evidente que todo cuanto se mueve tiene que ser proporcionado a su motor; y ésta es precisamente la perfección del móvil en cuanto tal, la disposición que le permite ser bien movido por su motor. Por eso cuanto más alto es el motor, tanto más perfecta se requiere la disposición en el móvil para recibir su acción; y así vemos que el discípulo necesita estar mejor preparado para poder captar una doctrina más alta de su maestro. Ahora bien: es manifiesto que las virtudes humanas perfeccionan al hombre en cuanto que es propio del hombre gobernarse por su razón en su vida interior y exterior. Es, pues, necesario que haya en el hombre ciertas perfecciones superiores que le dispongan para *ser movido divinamente;* y estas perfecciones se llaman *dones*, no solamente porque son infundidas por Dios, sino porque por ellas el hombre se hace capaz de recibir prontamente la inspiración divina, según la palabra de Isaías (50,5): «El Señor me ha abierto los oídos... y yo no me resisto, no me echo atrás»; y el Filósofo mismo dice que «los que son movidos por instinto divino no deben aconsejarse por la razón humana, sino que deben seguir la inspiración interior, que procede de un principio más alto» que la razón humana. Y por esto dicen algunos que los dones perfeccionan al hombre para actos superiores a los de las virtudes» [44].

[43] Cf. San Gregorio. *Morales* I c.27 (al 12 in vet.280: ML 75,544 C).
[44] I-II,68,1.

Este es el artículo del Santo. En realidad, nada es necesario añadir a una doctrina tan clara y luminosa. Pero para mayor abundamiento, dada la importancia de la materia, investigaremos más despacio las razones profundas en que se apoya la distinción específica entre las virtudes y los dones.

Para comprender mejor las diferencias entre las virtudes y los dones nos ayudará a conocer cuáles son sus elementos comunes; o sea, en qué convienen unas y otros.

124. COINCIDENCIAS ENTRE LAS VIRTUDES Y LOS DONES.—Las principales son las siguientes:

a) Convienen en el *género*. Tanto unas como otros son *hábitos operativos:* dicen orden esencial a la acción y por ella se tienen que especificar.

b) Tienen la misma *causa eficiente:* Dios en el orden sobrenatural. Son hábitos *infusos «per se»*, totalmente sobrenaturales.

c) Tienen el mismo *sujeto «in quo»:* las facultades humanas. En ellas residen las virtudes y los dones.

d) Tienen el mismo objeto *material (materia «circa quam»):* toda la materia moral, que es común a las virtudes y a los dones.

e) Tienen la misma *causa final* (fin remoto): la perfección sobrenatural del hombre, incipiente en este mundo y consumada en el otro.

Tales son las principales coincidencias entre las virtudes y los dones. Pero al lado de estas coincidencias—ninguna de las cuales compromete la diferencia específica entre unas y otros, por ser todas *extrínsecas*, a excepción del género y del objeto material, que no son elementos especificativos—tenemos las siguientes irreductibles diferencias:

125. PRIMERA DIFERENCIA: LA CAUSA MOTORA.—La causa eficiente, en cuanto hábitos, es la misma: Dios, autor de todo el orden sobrenatural. Pero la causa *motora* es completamente distinta. En las virtudes es la misma razón humana (ilustrada por la fe, si se trata de virtud infusa, y siempre bajo la previa moción de Dios, que en el orden sobrenatural representa una *gracia actual);* en los dones, en cambio, la causa *motora* es el mismo Espíritu Santo, que mueve el hábito de los dones *como instrumentos directos suyos*. Por eso del hábito de las virtudes infusas podemos usar cuando nos plazca—presupuesta la gracia actual, que a nadie se niega—, mientras que los dones sólo actúan cuando el Espíritu Santo quiere moverlos [45].

126. SEGUNDA DIFERENCIA: EL OBJETO FORMAL [46].—Como es sabido, el objeto formal es el propiamente *especificativo* de un acto o de un hábito.

[45] La diferencia específica que se deriva de este argumento entre las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo es tan clara y manifiesta, que ha sido admitida hasta por el P. Crisógono, a pesar de favorecer tan poco a sus teorías. He aquí sus palabras:

«La diferencia entre los dones y las virtudes se funda en el diverso *principio motor* a que unos y otros hábitos se refieren. Mientras las virtudes disponen para seguir el dictamen de la razón, los dones acondicionan para seguir el del Espíritu Santo. Esta diferencia de principio es la que exige diferencia de disposición y de razón formal en los actos, aunque el objeto material sea el mismo. Es manifiesto que los hábitos que dispongan para recibir y seguir la influencia del Espíritu Santo han de ser *específicamente distintos* de aquellos que disponen para los dictámenes de la razón, aunque sea iluminada por la fe». Cf. P. CRISÓGONO, *Compendio de ascética y mística* p.19 (1.ª ed.).

[46] Cf. P. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* c.3 nota G.

Un acto o un hábito pueden tener común con otros actos y hábitos las dos causas extrínsecas *(eficiente* y *final)* y hasta la causa *material* (que es un elemento *genérico*, no específico), sin que haya diferencia específica entre ellos; pero si difieren por su *objeto formal*, la diferencia específica es clarísima aunque convengan en todo lo demás. Tal ocurre precisamente con las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Unas y otros tienen —como ya hemos dicho—la misma causa *eficiente* (Dios, autor del orden sobrenatural), la misma causa *final* (la santificación del alma, y en definitiva, la gloria de Dios) y la misma causa *material*, ya que los dones no tienen materia propia, sino que tienen por misión perfeccionar el acto de las virtudes sobre sus materias respectivas. Y, sin embargo, la diferencia específica aparece clarísima por el *objeto formal*, que es completamente distinto. Vamos a verlo.

El objeto formal es doble: *a)* aquel por el cual el acto se constituye en su propia naturaleza, inconfundible con cualquier otro, bajo una razón determinada *(obiectum «quo»*, *ratio «sub qua»)*; y *b)* aquel que es terminativo del acto o hábito bajo larmisma razón de ser *(obiectum «quod»)*. Por ejemplo: el acto de robar tiene por objeto formal constitutivo *(obiectum quo) tomar lo ajeno*, que es su causa formal y lo que esencialmente constituye el robo; y por objeto formal terminativo *(obiectum quod)*, la cosa ajena. El que esta cosa sea dinero o un objeto cualquiera, eso es el objeto *material*. Apliquemos a nuestro caso estas nociones elementales.

a) *Objeto formal terminativo (obiectum formale «quod»)*.—El objeto formal terminativo de los actos humanos, en cuanto morales, es *el bien honesto (bonum honestum)*, en contraposición al *bien útil* y al *deleitable*, que, en cuanto tales, no pueden ser norma de moralidad. Bajo este aspecto no difieren las virtudes y los dones, porque ambos tienden a ese bien honesto de un modo general. Ya sea que obremos por las virtudes o por los dones, siempre practicamos ese bien honesto.

Claro que ese bien tiene dos aspectos muy distintos según recaiga sobre él la regla de la razón iluminada por la fe o la regla del Espíritu Santo mismo. Pero esto cae de lleno dentro del objeto formal *quo*, *o ratio sub qua*, que es el elemento diferencial propiamente especificativo, como vamos a ver.

b) *Objeto formal constitutivo («obiectum quo»)*.—El objeto formal *quo*, o *ratio sub qua*, es totalmente distinto en las virtudes y los dones. En las virtudes infusas, la regla *próxima e inmediata* de sus actos es la razón humana iluminada por la fe; de tal manera que un acto es *bueno* si se acomoda a ese dictamen y es *malo* si se aparta de él. En los dones, en cambio, la regla *próxima e inmediata* de sus actos es el mismo Espíritu Santo, que los gobierna y mueve directamente *como instrumentos suyos*, imprimiéndoles la dirección y haciendo, por consiguiente, que el acto se produzca no por razones humanas, sino por razones *divinas*, que escapan y trascienden la esfera de la razón humana aun iluminada por la fe. El acto de los dones brota de un motivo *formal* completamente distinto y, por lo mismo, arguye necesariamente distinción específica con el de las virtudes. Ahora bien: como es sabido, los hábitos se especifican por sus actos, y éstos por sus objetos formales. A *objetos formales* específicamente distintos corresponden *actos* específicamente distintos; y a éstos corresponden *hábitos* también específicamente distintos. Esto es elemental en filosofía.

127. Tercera diferencia: modo humano y modo divino [47].—Esta diferencia se sigue *necesariamente* de las dos anteriores. La operación tiene que tener el mismo modo que la *causa motora* que la impulsa y la *norma* o

[47] Para estas últimas diferencias cf. P. I. G. Menéndez-Reigada, *Diferencias generales entre dones y virtudes:* La Vida Sobrenatural (julio-agosto de 1944).

regla a que se ajusta. Teniendo las virtudes infusas por motor *al hombre* y por norma o regla *la razón humana* iluminada por la fe, *necesariamente* han de imprimir a sus actos el *modo humano* que les corresponde. En cambio —y por la misma razón—, teniendo los dones por causa motora y por norma o regla al mismo Espíritu Santo, *necesariamente* tienen que revestir sus actos el modo correspondiente a esa regla y a ese motor, esto es, el *modo divino o sobrehumano.*

De esta tercera diferencia se deducen dos consecuencias de importancia excepcional en teología ascética y mística:

a) la imperfección radical de las virtudes infusas por la *modalidad humana* de su obrar y la necesidad imprescindible de que los dones del Espíritu Santo vengan en su ayuda para proporcionarles *su modalidad divina,* sin la cual jamás las virtudes infusas podrán alcanzar su plena perfección y desarrollo; y

b) imposibilidad de una operación de los dones al *modo humano,* toda vez que su *modalidad divina* es precisamente un elemento de diferenciación específica con las virtudes infusas. Una operación de los dones del Espíritu Santo al *modo humano* envuelve verdadera contradicción.

128. CUARTA DIFERENCIA: USO A NUESTRO ARBITRIO O AL ARBITRIO DIVINO.—Otra diferencia que se desprende de las anteriores. De las virtudes podemos usar cuando queramos, según consta por la experiencia (v.gr., podemos hacer cuando queramos un acto de fe, esperanza, caridad, o de cualquier otra virtud infusa). De los dones, en cambio, no podemos usar cuando queramos, sino sólo cuando quiere el Espíritu Santo mismo.

La razón de esto es muy clara. Todos aquellos hábitos de los cuales es regla y motor la razón humana (aunque sea iluminada por la fe) están sometidos a nuestro libre albedrío en cuanto a su ejercicio, porque son actos *nuestros* en toda su integridad [48]. Mas los dones son hábitos que no confieren al alma más que la facilidad para *dejarse mover* por el Espíritu Santo, que, como ya hemos visto, es la *única causa motora* de los mismos, sin que el alma pueda hacer otra cosa que cooperar a esa moción—aunque de una manera consciente y libre—no poniendo ningún obstáculo y secundando con docilidad el impulso del Espíritu Santo, que mueve los dones como causa *principal,* limitándose el hombre al papel de simple *instrumento,* aunque consciente y libre.

En orden a la actuación de los dones, nosotros no podemos hacer otra cosa que *disponernos*—refrenando, v.gr., el tumulto de las pasiones, el afecto a las criaturas, el tropel de distracciones y fantasmas de la imaginación que dificultan la acción de Dios, etc.—para que el propio Espíritu Santo pueda actuarlos cuando le plazca. En este sentido, podemos decir que nuestros actos son causa *dispositiva* de la actuación de los dones. Es lo que Santa Teresa quería decir cuando escribe con tanta precisión y exactitud:

> «La primera oración que sentí, a mi parecer, *sobrenatural,* que llamo yo lo que con industria ni diligencia no se puede adquirir aunque mucho se procure, aunque *disponerse para ello sí y debe de hacer mucho al caso...*» [49].

Es necesario—en efecto—que el sujeto se disponga para que los dones actúen en él; no con una disposición propia y formal, que ésa la da el mismo don, sino quitando los impedimentos que en él pueda haber *(sicut re-*

[48] Aunque siempre, desde luego, bajo la previa moción divina: *natural,* si se trata de virtudes adquiridas, y *sobrenatural* (gracia actual), si se trata de virtudes infusas.

[49] SANTA TERESA, *Relación* 1.ª *al P. Rodrigo* n.3.

movens prohibens, vel causa «per accidens»), a fin de que esa docilidad al Espíritu Santo pueda hacerse *real* (pasando al acto) y no ser sólo *potencial* (por la posesión del simple hábito de los dones). Y, en cierto sentido, nuestros actos pueden ser también *causa meritoria* de la actuación de los dones siquiera sea de una manera remota, en cuanto que con nuestros actos sobrenaturales podemos merecer el aumento de la gracia, de las virtudes infusas y de los mismos dones del Espíritu Santo en cuanto *hábitos*. Y a medida que los dones vayan creciendo en perfección, más fácilmente actuarán y con mayor intensidad, y vencerán mejor las resistencias o indisposiciones que encuentren a su paso, a la manera que un gran fuego prende fácilmente en un leño aunque esté verde o mojado. Pero sea cual fuere el grado de perfección *habitual* que los dones hayan alcanzado en nosotros, su actuación estará siempre completamente fuera del alcance de nuestro libre albedrío. El Espíritu Santo los actuará cuando quiera y como quiera, sin que nosotros podamos hacerlo jamás por nuestra cuenta. Es manifiesta por este capítulo la diferencia entre las virtudes y los dones.

129. QUINTA DIFERENCIA: ESTADO ACTIVO Y ESTADO PASIVO.—Esta diferencia nace también de la primera, y no es más que una consecuencia de ella.

En el ejercicio de las virtudes infusas—en efecto—, el alma se encuentra en pleno *estado activo*. Sus actos se producen al *modo humano* y tiene plena conciencia de que es ella la que obra cuando y como le place: es ella, sencillamente, la *causa motora y principal* de sus propios actos, aunque siempre, desde luego, bajo la moción divina—que nunca falta—en forma de una gracia actual.

El ejercicio de los dones es completamente distinto. El Espíritu Santo es la única *causa motora y principal* que mueve el hábito de los dones, pasando el alma a la categoría de simple *instrumento*, aunque consciente y libre. El alma reacciona vitalmente al recibir la moción de los dones—y de esta manera se salva la libertad y el mérito bajo la acción donal—, pero sólo para *secundar* la divina moción, cuya iniciativa y plena responsabilidad corresponde por entero al Espíritu Santo mismo, que actúa como única *causa motora y principal*. Por eso tanto más perfecta y limpia resultará la acción donal cuanto el alma acierte a secundar con mayor docilidad esa divina moción adhiriéndose fuertemente a ella sin torcerla ni desviarla con movimientos de iniciativa humana, que no harían sino entorpecer la acción santificadora del Espíritu Santo.

Síguese de aquí que el alma, cuando sienta la acción del Espíritu Santo, debe reprimir su propia iniciativa humana y reducir su actividad a secundar dócilmente la moción divina, permaneciendo *pasiva* con relación a ella. Esta pasividad—entiéndase bien—sólo lo es con respecto al agente divino; pero en realidad se transforma en una actividad vivísima por parte del alma, aunque única y exclusivamente para secundar la acción divina, sin alterarla ni modificarla con iniciativas humanas. En este sentido puede y debe decirse que el alma *obra* también *instrumentalmente* lo que en ella se obra, *produce* lo que en ella se produce, *ejecuta* lo que en ella el Espíritu Santo ejecuta. Se trata, sencillamente, de una *actividad recibida* [50], de una absorción de la actividad natural por una actividad sobrenatural, de una sublimación de las potencias a un orden *divino* de operación, que nada absolutamente tiene que ver con la estéril inacción del quietismo.

Por donde se ve que la moción divina de los dones es muy distinta de la moción divina que pone en marcha las virtudes infusas. En la moción divina de las virtudes, repetimos una vez más, Dios actúa como *causa prin-*

[50] «En los dones del Espíritu Santo la mente humana no se comporta como *motor*, sino como *movida*» (II-II 52,2 ad 1).

cipal primera, pero al hombre le corresponde la plena responsabilidad de la acción como *causa principal segunda* enteramente subordinada a la primera; por eso los actos de las virtudes son totalmente nuestros, pues parten de nosotros mismos, de nuestra razón y de nuestro libre albedrío, aunque siempre—desde luego—bajo la moción de Dios como causa primera, sin la cual ningún ser en potencia puede pasar al acto en el orden natural ni en el sobrenatural. Pero en el caso de los dones, la moción divina que los pone en marcha es muy distinta: Dios actúa no como *causa principal primera*, sino como *causa principal única*, y el hombre deja de ser *causa principal segunda*, pasando a la categoría de simple *causa instrumental* del efecto que el Espíritu Santo producirá en el alma como causa principal *única*. Por eso los actos procedentes de los dones son materialmente humanos, pero formalmente *divinos*, de la misma manera que la melodía que un artista arranca de su arpa es materialmente del arpa, pero formalmente del artista que la maneja. Y esto no disminuye en nada el *mérito* del alma que produce *instrumentalmente* ese acto divino secundando dócilmente la divina moción, ya que no actúa como un instrumento muerto o inerte—como el cepillo del carpintero o la pluma del escritor—, sino como un instrumento *vivo* y *consciente* que se adhiere con toda la fuerza de su libre albedrío a la moción divina, dejándose conducir por ella y secundándola plenamente [51]. La pasividad del alma bajo la moción divina de los dones es tan sólo relativa, o sea, tan sólo con respecto a la *iniciativa* del acto, que corresponde única y exclusivamente al Espíritu Santo; pero, una vez recibida la divina moción, el alma reacciona activamente y se asocia intensísimamente a ella con toda la fuerza vital de que es capaz y con toda la plenitud de su libre albedrío. De esta manera se conjugan y completan mutuamente la iniciativa divina, la pasividad relativa del alma, la reacción vital de la misma, el ejercicio del libre albedrío y el mérito sobrenatural de la acción.

De manera que, por la moción divina de los dones, el Espíritu Santo, inhabitante en el alma, rige y gobierna inmediatamente nuestra vida sobrenatural. Ya no es la razón humana la que manda y gobierna; es el Espíritu Santo mismo, que actúa como *regla*, *motor* y *causa principal única* de nuestros actos virtuosos, poniendo en movimiento todo el organismo de nuestra vida sobrenatural hasta llevarlo a su pleno desarrollo.

[51] Lo dice expresamente Santo Tomás al contestar a una objeción sobre la necesidad de los dones como *hábitos*. He aquí la objeción y su respuesta:

OBJECIÓN: «Los dones del Espíritu Santo perfeccionan al hombre en cuanto que obra movido por el Espíritu de Dios, como ya dijimos. Pero el hombre, movido por el Espíritu de Dios, se comporta respecto de El como *instrumento;* y es el agente principal, no el instrumento, el que debe ser perfeccionado por un hábito. Luego los dones del Espíritu Santo no son hábitos».

RESPUESTA: «El argumento sería válido en el caso de un instrumento cuya misión no fuera actuar, sino únicamente ser actuado. Pero el hombre no es un instrumento de este género, sino que de tal modo es movido por el Espíritu Santo, que *también él obra o se mueve, por cuanto está dotado de libre albedrío*. Luego necesita de un hábito» (I-II 68,3 ad 2).

Santo Tomás repite esta misma doctrina en otros muchos lugares. Véase, por ejemplo, con respecto a la humanidad de Cristo, *instrumento del Verbo divino*, que se movía, sin embargo, *por propia voluntad* secundando la acción del Verbo (III 18,1 ad 2).

6. ¿Admiten los dones del Espíritu Santo un doble modo de operación?

130. Los autores partidarios de un doble camino para alcanzar la perfección cristiana, a saber: uno puramente *ascético*, a base del ejercicio de las virtudes infusas a nuestro *modo humano* con ayuda de la gracia ordinaria—que sería el camino normal y ordinario para la inmensa mayoría de los cristianos—; y otro *místico*, bajo la influencia de los dones del Espíritu Santo al *modo divino o sobrehumano*—que sería del todo anormal y extraordinario, reservado a unos pocos aristócratas del espíritu—, tropezaban con una gran dificultad para fundamentar su teoría de la *doble vía* o doble camino de perfección: el testimonio unánime de la tradición cristiana reclamando la actuación de los dones del Espíritu Santo como condición indispensable para que las virtudes infusas—teologales y morales—puedan alcanzar su plena expansión y desarrollo, tal como lo reclama la perfección cristiana.

Para superar tamaña dificultad, algunos autores—entre los que destacó el P. Crisógono de Jesús Sacramentado, C. D.—intentaron demostrar que los dones del Espíritu Santo admiten un doble modo de operación, o sea, pueden actuar de dos maneras: una al *modo divino*, propio y característico de la *mística;* y otra al *modo humano*, que no rebasaría las fronteras de la *ascética*. De esta manera se salvaría la necesidad de los dones para la perfección cristiana sin tener que salir de la vía puramente ascética, que sería suficiente, por lo mismo, para llevarnos a la cumbre de la perfección sin necesidad alguna de la mística.

Esta teoría de la doble modalidad de los dones del Espíritu Santo está hoy completamente desacreditada. Ningún teólogo serio la admite ni puede admitirla, ya que está llena de absurdos y contradicciones. Los principales son tres:

a) Sería inútil y superflua, dado que fuera posible.
b) Es filosóficamente imposible.
c) Es teológicamente absurda.

He aquí las pruebas, brevemente resumidas [52]:

1.º SERÍA INÚTIL Y SUPERFLUA.—En primer lugar, esa actuación de los dones del Espíritu Santo al modo humano—dado que fuera posible—sería del todo inútil y superflua o vendría a multiplicar los entes sin necesidad. Porque una de dos: o esa

[52] En las anteriores ediciones de esta obra estudiábamos este asunto mucho más extensamente. En ésta nos limitamos a este breve resumen, por haber perdido casi todo su interés al haber abandonado sus mismos partidarios la peregrina teoría de la doble operación donal.

actuación de los dones al modo humano se confunde con el modo humano de las virtudes infusas, o no. Si lo primero, es inútil y superflua, como es claro y evidente; si lo segundo, tenemos una multiplicación de entes sin necesidad. ¿Para qué queremos una operación de los dones al modo humano teniendo a nuestra disposición, con ayuda de la simple gracia ordinaria, el modo humano de las virtudes infusas? ¿Qué podrá añadir a las virtudes infusas esa actuación de los dones al modo humano? ¿La entidad sobrenatural? Ya la tienen las virtudes infusas de por sí. ¿El modo humano de actuar? También lo tienen las virtudes manejadas por el hombre. Pues si nada les pueden añadir—toda vez que es imposible distinguir en los dones otras formalidades que la *quoad substantiam* y la *quoad modum*, que en este caso coincidirían con el *quoad substantiam* y *quoad modum* de las virtudes infusas—, ¿quién no ve que esto es multiplicar los entes sin necesidad alguna y que en buena filosofía es preciso rechazar estas multiplicaciones innecesarias?

2.º Es FILOSÓFICAMENTE IMPOSIBLE.—En segundo lugar, si los dones del Espíritu Santo pudieran tener una operación al modo humano, esta operación sería *específicamente distinta* de su operación al modo divino, como es obvio y proclama el mismo P. Crisógono. Ahora bien: todo el mundo sabe—es elemental en filosofía escolástica—que *dos operaciones específicamente distintas* arguyen, por necesidad ontológica, *dos hábitos específicamente distintos*, como quiera que los hábitos se distinguen y especifican precisamente por sus operaciones, como éstas se distinguen y especifican por sus objetos [53]. Luego si los dones del Espíritu Santo—que son *hábitos*, como ya hemos visto, de acuerdo con Santo Tomás y el mismo P. Crisógono—pudieran tener un acto al modo *humano*, distinto *específicamente* de su acto al modo *divino*, se seguiría inevitablemente que un solo y mismo hábito tendría *dos actos específicamente distintos*, lo cual es inaudito e ininteligible en filosofía escolástica. Esto sería tan estupendo como si con sólo los ojos corporales pudiéramos *ver* y *oír* indistintamente. Para admitir esta doctrina sería menester renunciar a los principios más elementales e inconcusos de nuestra filosofía perenne [54].

[53] Lo dice expresamente Santo Tomás y es doctrina corriente en filosofía escolástica, como sabe todo el mundo: «Diversitas vero obiectorum secundum speciem, facit diversitatem actuum secundum speciem et per *consequens* habituum» (cf. I-II,54,1 ad 1; ibid., a.2; I,77,3, etc.).

[54] D. BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE, en un artículo aparecido en RET (octubre-diciembre 1941, p.963-83) rechaza el argumento de la doble operación de los dones con las siguientes palabras: «Para afirmar ese principio de un *hábito*, como son los dones, creemos que hay que negar más de la mitad de los principios filosóficos y teológicos del tomismo». Estamos completamente de acuerdo.

Pero no acaban aquí todavía los inconvenientes de esa peregrina teoría. Veamos lo que resulta de ella trasladándola al terreno de la teología, esto es, examinando la naturaleza y finalidad de los dones en cuanto instrumentos del Espíritu Santo.

3.º Es TEOLÓGICAMENTE ABSURDA.—Pongamos el argumento en forma. Una actuación de los dones del Espíritu Santo que destruya la *naturaleza* y *finalidad* de los mismos es teológicamente absurda. Pero la actuación de los dones al modo humano destruiría su propia *naturaleza* y *finalidad*. Luego es teológicamente absurda.

La mayor es una condicional evidente. Vamos a probar la menor.

Según la doctrina de Santo Tomás—en este punto admitida por todas las escuelas—, los dones del Espíritu Santo son hábitos sobrenaturales que, movidos directa e inmediatamente por el mismo Espíritu Santo como instrumentos suyos, tienen por finalidad perfeccionar el acto de las virtudes infusas. Hasta aquí no hay discusión entre los autores de las diferentes escuelas.

Ahora bien: la operación de los dones al modo humano destruiría totalmente estas dos cosas: la *naturaleza* y la *finalidad* de los mismos.

a) *Destruiría su naturaleza.*—Si los dones del Espíritu Santo pudieran tener una operación al modo *humano*, paralela a la de las virtudes infusas, se seguiría lógica e inevitablemente que en esa modalidad humana *podríamos actuar a nuestro arbitrio los dones del Espíritu Santo*, con ayuda de la simple gracia ordinaria, puesto que el modo humano—aun en el orden sobrenatural—es connatural a nosotros: no trasciende la regla de la razón ni las fuerzas del alma elevada por la gracia a ese orden sobrenatural. Y así, sin más ayuda que la de la simple gracia ordinaria, podríamos realizar un acto perteneciente al don de sabiduría o al de entendimiento al modo humano con la misma sencillez y facilidad con que realizamos un acto de fe, de esperanza o de caridad sobrenatural. Ahora bien: si un hábito con dos operaciones específicamente distintas era algo ininteligible en filosofía, una actuación de los dones del Espíritu Santo *producida por el mismo hombre* con ayuda de la simple gracia ordinaria sería una verdadera enormidad en teología. Todos los teólogos sin excepción—cualquiera que sea la escuela a que pertenezcan—proclaman la imposibilidad absoluta de que podamos actuar por nuestra propia cuenta los

dones del Espíritu Santo; se requiere en cada caso una intervención especial del Espíritu Santo *independientemente de toda iniciativa humana.* Lo exige así la naturaleza misma de los dones, *instrumentos directos* e *inmediatos* del mismo divino Espíritu, no del alma en gracia como las virtudes infusas.

Pero hay más todavía. Si los dones pudieran tener un modo humano, *en esa modalidad humana,* dejarían de ser los instrumentos directos del Espítitu Santo que ha conocido toda la tradición teológica—no podrían serlo, porque el *modo* depende de la regla y del motor, como demuestra Santo Tomás [55] — para convertirse en instrumentos *del hombre,* o, si se quiere, *del alma en gracia,* como las virtudes infusas. Dígasenos si esto no es destruir completamente la naturaleza misma de los dones tal como los ha conocido siempre la teología católica de todas las escuelas.

Pero es que no quedaría destruida solamente su naturaleza, sino que, por una consecuencia lógica e inevitable, desaparecería también la finalidad misma de los dones. He aquí por qué.

b) *Destruiría su finalidad.*—Según el Doctor Angélico—lo hemos indicado ya y lo veremos ampliamente en su lugar correspondiente—, los dones tienen por finalidad perfeccionar el acto de las virtudes infusas, proporcionándoles la «atmósfera divina» que necesitan para su pleno crecimiento y desarrollo.

Ahora bien: una operación de los dones al modo *humano* sería completamente incapaz de conseguir este fin, sobre todo con relación a las virtudes teologales, en cuyo perfecto desarrollo consiste principalmente la perfección cristiana. Porque las virtudes teologales, como dice el Angélico Doctor [56], son de suyo *más perfectas* que los dones, y si necesitan de ellos para alcanzar su pleno desarrollo y perfección es porque las virtudes infusas (tanto teologales como morales) son movidas por el hombre al *modo humano,* y es preciso que este lastre y sedimento humano que inevitablemente se mezcla en sus operaciones a la manera ascética (en la que permanecen las virtudes como *abandonadas a sí mismas)* desaparezca y substituya por el modo *divino,* totalmente sobrenatural, que le comunicarán los dones, haciéndolas actuar *místicamente.* Unicamente entonces las virtudes infusas producirán actos perfectos, del todo divinos, como corresponde y reclama su naturaleza estrictamente sobrenatural, sin mezcla ni argamasa de elementos y resabios humanos. Pero si los dones del Espíritu Santo, al acudir en ayuda de las virtudes teologales, les prestaran un

[55] Cf. III *Sent.* dist.3 a.36c; d.34 q.1 a.3 resp.
[56] I-II,68,8.

modo *humano,* nada absolutamente habríamos adelantado en orden al perfeccionamiento de esas virtudes. Sus actos continuarían tan imperfectos y enfermizos como antes. ¿Cómo una operación de los dones al modo humano podría perfeccionar el acto de las virtudes teologales, si ese modo sería absolutamente idéntico al que ya tienen esas virtudes manejadas por el hombre, siendo ellas, por lo demás, superiores a los dones? ¿Quién no ve que esto es absurdo y contradictorio? ¿Tendremos o no razón al calificar esa teoría de *teológicamente absurda?*

Por cualquier lado que se mire es, pues, claro y evidente que los dones del Espíritu Santo no tienen ni pueden tener más que un solo modo de operación: el divino o sobrehumano, que exige su naturaleza misma de instrumentos directos e inmediatos del mismo Espíritu Santo.

* * *

Y vamos ahora a estudiar otra cuestión interesantísima, a saber: la necesidad de los dones para la perfección cristiana e incluso para la misma salvación eterna.

7. Necesidad de los dones del Espíritu Santo

Vamos a establecer las tres siguientes conclusiones:

1.ª Los dones del Espíritu Santo son necesarios para la perfección de las virtudes infusas.

2.ª Son necesarios para la misma salvación eterna.

3.ª No son necesarios para todos y cada uno de los actos saludables.

La conclusión más importante en teología mística es la primera, que vamos a examinar cuidadosamente [57].

Conclusión 1.ª: Los dones del Espíritu Santo son necesarios para la perfección de las virtudes infusas.

131. El argumento general es muy sencillo. Los dones son necesarios para la perfección de las virtudes infusas si éstas tienen ciertos defectos que no pueden corregir por sí mismas, sino solamente bajo la influencia de los dones. Pero éste precisamente es el caso de las virtudes infusas. Luego...

La premisa mayor de este silogismo condicional es evidente. Si las virtudes no pueden *por sí mismas* corregir ciertas imperfecciones que les acompañan y estas imperfecciones desaparecen bajo la influencia de los dones, es claro y evidente que los

[57] Cf. el magnífico estudio del P. IGNACIO G. MENÉNDEZ-REIGADA *Necesidad de los dones del Espíritu Santo* (Salamanca 1940), en el que principalmente nos inspiramos para redactar estas conclusiones, y donde encontrará el lector una amplia información sobre esta materia.

dones son *necesarios* para la perfección de las virtudes. Sobre esta condicional no cabe discusión.

La que hay que demostrar es la premisa menor.

Ante todo no olvidemos que las virtudes infusas son *hábitos*. Es preciso, pues, examinar los *motivos de imperfección* que pueden encontrarse en los hábitos para ver si algunos de esos motivos se encuentran en las virtudes infusas.

Cinco son los principales motivos de imperfección que pueden encontrarse en un hábito:

1.º Cuando el hábito no alcanza todo su objeto material. Tal es el caso de un estudiante de teología que no ha estudiado todavía algún tratado de la misma. Sabe algo de teología, tiene el hábito de la misma, pero incompleta e imperfectamente.

2.º Por la falta de intensidad con que el hábito alcanza su objeto (v.gr., el estudiante que ha recorrido todo el panorama de una asignatura, pero floja y superficialmente).

3.º Por el poco arraigo que tiene en el sujeto (v.gr., lo ha practicado poco).

Estas tres imperfecciones se encuentran en las virtudes, pero pueden corregirlas por sí mismas. No necesitan la ayuda de los dones para extenderse a nuevos objetos, para aumentar la intensidad de los actos o para multiplicarlos.

4.º Por la imperfección intrínseca, esencial, del hábito mismo. Tal ocurre, v.gr., con la virtud de la fe (es oscura, o de *non visis)* y con la esperanza (es de *non possessis)*. Este defecto ni pueden corregirlo las virtudes ni los dones; sería destruir el hábito mismo en cuanto tal.

5.º Por la desproporción entre el hábito y el sujeto donde residen. Y aquí tenemos precisamente el caso de las virtudes infusas.

Sabido es, en efecto, que las virtudes infusas son hábitos sobrenaturales, divinos, y el sujeto en que se reciben es el alma humana, o más exactamente, sus potencias o facultades. Ahora bien: como, según el conocido aforismo de las escuelas, «quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur» («lo que se recibe al modo del recipiente se recibe»), las virtudes infusas, al recibirse en el alma, se rebajan y degradan, vienen a adquirir nuestro *modo humano*—por su acomodación al funcionamiento psicológico natural del hombre—y están como ahogadas en esa atmósfera humana, que es casi irrespirable para ellas. Y ésta es la razón de que las virtudes infusas, a pesar de ser mucho más perfectas en sí mismas que sus correspondientes virtudes adquiridas, no nos hacen obrar con tanta facilidad como éstas, precisamente por la imperfección con que poseemos los hábitos

sobrenaturales. Se ve esto muy claro en un pecador que se arrepiente y confiesa después de una vida desordenada; vuelve fácilmente a sus pecados a pesar de haber recibido con la gracia *todas* las virtudes infusas.

Ahora bien: es claro y evidente que, si poseemos imperfectamente en el alma el *hábito* de las virtudes infusas, los *actos* que provengan de él serán también imperfectos, a no ser que un agente superior venga a perfeccionarlos. He ahí la finalidad de los dones del Espíritu Santo. Movidos y regulados, no por la razón humana, como las virtudes, sino por el Espíritu Santo mismo, proporcionan a las virtudes infusas—sobre todo a las teologales—la «atmósfera divina» que necesitan para desarrollar toda su virtualidad sobrenatural [58].

También se puede ver esta necesidad por el *motivo formal* que impulsa el acto de las virtudes infusas. Mientras el objeto o motivo formal no rebase la regla de la razón humana, aun iluminada por la fe, será siempre un motivo *imperfecto* aunque se practique materialmente la misma obra que se practicaría bajo la moción de los dones, toda vez que les faltará esa *modalidad divina*, que procede del motivo o regla superior característica de los dones.

Y no es que las virtudes infusas sean imperfectas en sí mismas. Al contrario, de suyo son realidades perfectísimas, estrictamente sobrenaturales y divinas. Las virtudes teologales son incluso *más perfectas* que los dones mismos del Espíritu Santo, como dice Santo Tomás [59]. Pero *las poseemos imperfectamente todas ellas*—como dice también el mismo Angélico Doctor [60]—a causa precisamente de esa modalidad *humana*, que se les pega inevitablemente por su acomodación al funcionamiento psicológico natural del hombre cuando son regidas por la simple razón iluminada por la fe.

De manera que la imperfección de las virtudes infusas no está en ellas mismas—son perfectísimas—, sino en el *modo imperfecto* con que nosotros las poseemos, a causa de su misma perfección trascendental y nuestra propia imperfección humana, que les imprime forzosamente el *modo humano* de la simple razón natural iluminada por la fe. De ahí la necesidad de que los dones del Espíritu Santo vengan en ayuda de las virtudes infusas, disponiendo las potencias de nuestra alma para ser movidas por un agente superior—el Espíritu Santo mismo—, que las hará actuar de un *modo divino*, esto es, de un modo totalmente proporcionado al objeto perfectísimo de las virtudes

[58] Cf. I-II,68,2.—Esta es la razón—como ya hemos dicho—de la perfecta inutilidad de una operación de los dones al *modo humano*, suponiendo que fuera posible.
[59] I-II,68,8. [60] I-II,68,2.

infusas. Bajo la acción de los dones, las virtudes infusas estarán—por decirlo así—«en su propio ambiente».

Entre todas las virtudes infusas—por esta misma razón—, las que más necesitan el auxilio de los dones son las teologales, en las que consiste principalmente la perfección cristiana cuando llegan a su perfecto desarrollo. Por su misma naturaleza perfectísima están reclamando el modo divino de los dones. Porque esas virtudes nos dan una participación del conocimiento sobrenatural que tiene Dios de sí mismo—la fe—y de su mismo amor—la caridad—, haciéndonoslo desear como supremo Bien para nosotros—la esperanza—. Estos objetos altísimos, absolutamente trascendentes y divinos, se ven forzosamente constreñidos a una modalidad humana mientras permanecen gobernados y regidos por la razón humana aunque sea iluminada por la fe. Están pidiendo, reclamando, exigiendo por su propia perfección divina la regulación también divina de los dones. Este es el argumento de Santo Tomás para probar la necesidad de los dones, incluso para la salvación. He aquí sus propias palabras:

> «Pero, en orden al fin último sobrenatural, *al cual la razón mueve en cuanto que en cierto modo e imperfectamente está informada por las virtudes teologales*, no basta la sola moción de la razón si no interviene también *el instinto o moción superior del Espíritu Santo*, según la palabra del Apóstol (Rom 8,14 y 17): «Los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios; y si hijos, también herederos» [61].

Y este argumento vale también para las virtudes morales infusas; pues aunque éstas, por razón de su objeto inmediato, no trascienden la regla de la razón—ya que no se refieren inmediatamente al *fin* sobrenatural, sino a los *medios* para alcanzarle—, están ordenadas de suyo a un fin sobrenatural y reciben de la caridad su forma y su vida en ese orden trascendente [62]. Necesitan, por tanto, para ser perfectas recibir un *modo divino* que las adapte y acomode a la trascendencia de esa orientación al fin sobrenatural y las convierta en «virtudes heroicas o divinas», según expresión de Santo Tomás tomada del Filósofo. Por eso los dones abarcan toda la materia de las virtudes infusas, tanto teologales como morales, acerca de cuyo objeto material puede siempre existir un acto de los dones perfeccionando el de la virtud [63].

[61] «Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, *ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas*, non sufficit ipsa motio rationis nisi desuper adsit *instinctus et motio Spiritus Sancti*, secundum illud (Rom 8,14 et 17): «Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt... et heredes» (I-II,68,2).

[62] I-II,65,2; II-II,23,7-8.

[63] «In omnibus viribus hominis, quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes ita etiam sunt dona» (I-II,68,4).

Completemos esta doctrina rechazando las principales objeciones que contra ella podrían formularse.

PRIMERA OBJECIÓN.—¿Cómo los dones podrán perfeccionar las virtudes teologales, siendo *inferiores* a ellas, como dice expresamente el Doctor Angélico? [64].

RESPUESTA.—No pueden perfeccionarlas *intrínseca* o *formalmente*, pero sí *extrínsecamente*, por razón del sujeto imperfecto donde residen las virtudes. Los dones vienen a *elevar al sujeto* al plano absolutamente divino de las virtudes teologales, dándole su posesión plena y perfecta. Vienen a eliminar la atmósfera *humana*, que las está ahogando, y proporcionarles la atmósfera *divina*, que las permitirá crecer y desarrollarse plenamente. Lo que perfeccionan los dones no es tanto la virtud misma cuanto la potencia en que reside para acomodarla y connaturalizarla con la misma virtud bajo la acción de un agente superior.

De aquí se deduce, una vez más, la necesidad de los dones para la perfección cristiana. Sin ellos, las virtudes infusas—sobre todo las teologales—no podrán desarrollar toda su virtualidad y permanecerán raquíticas y enfermizas. No por culpa de ellas, sino por razón del sujeto donde residen, que no las deja crecer y expansionarse por sus miras egoístas y razonamientos humanos. Y en este sentido son precisamente las virtudes teologales las que más necesitan de los dones, a causa de su misma perfección trascendental, que postula y exige una *modalidad divina* que sólo los dones les podrán proporcionar.

SEGUNDA OBJECIÓN.—Para que las virtudes infusas se desarrollen y perfeccionen basta con que produzcan sus actos cada vez con mayor intensidad y conato. Pero esto puede ser efecto de una gracia actual independientemente de los dones. Luego éstos no son necesarios para la perfección de las virtudes.

RESPUESTA.—La gracia actual, acomodándose al modo humano de las virtudes infusas, las hará crecer y desarrollarse *dentro de esa línea de modalidad humana*. Pero para que salgan de ese modo humano—que siempre será imperfecto por mucho que se desarrolle—y adquieran la *modalidad divina* que les corresponde como virtudes sobrenaturales, se requiere un nuevo hábito capaz de recibir la moción directa del Espíritu Santo, que elevará las virtudes a un *modo divino*, que la razón humana, aun informada por la fe, jamás podría alcanzar [65].

INSTANCIA.—¿Y es que el Espíritu Santo no puede producir directamente en las virtudes el *modo divino* sin el hábito de los dones?

RESPUESTA.—Si admitimos que el Espíritu Santo quiera mover *violentamente* a la criatura racional haciéndola salir de su modo connatural sin dotarla de las disposiciones necesarias para recibir una modalidad superior con suavidad y sin violencias, sí; de lo contrario, no. Esta es precisamente la razón tantas veces alegada por Santo Tomás para probar la necesidad de los hábitos infusos—como vimos más arriba—: la suavidad y blandura de la divina Providencia, que mueve a todos los seres de acuerdo con sus disposiciones *próximas*, naturales o sobrenaturales. Por lo demás, esta objeción hay que resolverla en función de la *existencia* de los dones como hábitos infusos, que ya dejamos demostrada en su lugar correspondiente.

[64] Cf. I-II,68,8.

[65] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus* t.6 q.70 d.18 a.2 § 44.49.50 (ed. Vivès [París 1885] p.596-98), donde se examinan y resuelven magistralmente estas y otras objeciones.

Quede, pues, sentado que los dones del Espíritu Santo son necesarios para que las virtudes infusas alcancen su plena perfección y desarrollo. Por lo demás, esta sentencia es comúnmente admitida por todas las escuelas de espiritualidad cristiana [66].

Conclusión 2.ª: Los dones del Espíritu Santo son necesarios, en cierto sentido, incluso para la salvación.

132. El Doctor Angélico, como es sabido, se plantea expresamente esta cuestión en la *Suma Teológica:* «Si lo dones son necesarios al hombre para la salvación» [67]. La contestación es afirmativa.

Para probarlo se fija precisamente Santo Tomás en la imperfección con que poseemos las virtudes infusas, como acabamos de ver en la conclusión anterior. Escuchemos, en primer lugar, al Doctor Angélico y después haremos una breve glosa o comentario:

«Los dones son, como ya hemos dicho, ciertas perfecciones que disponen al hombre a seguir con docilidad las inspiraciones divinas. De donde en todas aquellas cosas en las que el instinto de la razón no es suficiente es necesaria la inspiración del Espíritu Santo y, por consiguiente, sus dones. La razón humana es perfeccionada por Dios de dos maneras: en primer lugar, con una perfección natural (como la virtud adquirida de sabiduría), y en segundo lugar, por una perfección sobrenatural, la de las virtudes teologales. Y aunque esta segunda perfección sea superior a la primera, sin embargo, poseemos la primera de un modo más perfecto que la segunda, porque el hombre posee plenamente su razón natural, mientras que sólo de una manera imperfecta conocemos y amamos a Dios.

Ahora bien: cualquiera que posea perfectamente una naturaleza, una forma o una virtud puede obrar por sí mismo en ese orden de operación, aunque siempre, desde luego, bajo la moción de Dios, que obra interiormente en todo agente natural o libre. Pero el que no posee sino imperfectamente un principio cualquiera de actividad (naturaleza, forma o virtud), no puede obrar por sí mismo a no ser movido por otro. En el orden físico, el sol, que es perfectamente lúcido, puede iluminar por sí mismo; pero la luna, que posee imperfectamente la naturaleza de la luz, no ilumina sino en cuanto iluminada por el sol. En el orden intelectual, el médico, que conoce perfectamente su arte, puede obrar por sí mismo; pero el estudiante de medicina, que no está suficientemente instruido, necesita la dirección y asistencia de su maestro. Así, pues, para las cosas que caen bajo el dominio de la razón, y con relación a su fin connatural, el hombre puede obrar por el juicio de su razón; y si, aun en este orden, el hombre fuera ayudado por una inspiración especial de Dios *(per specialem instinctum)*, esto sería efecto de una misericordia sobreabundante, más allá de lo necesario *(hoc erit superabundantis bonitatis)*. De donde, como dicen los filósofos, no todos

[66] Véase incluso el mismo P. Crisógono, *Compendio de ascética y mística* p.21 (1.ª ed.), donde dice expresamente que los dones tienen por misión «perfeccionar los actos de las virtudes».

[67] I-II,68,2.

los que tienen las virtudes morales adquiridas tienen también las virtudes heroicas y divinas.

Pero, en orden al fin último *sobrenatural*, la razón humana, que nos mueve a él en cuanto informada de alguna manera e imperfectamente *(aliqualiter et imperfecte)* por las virtudes teologales, no es suficiente por sí misma, sino que necesita el instinto y la moción del Espíritu Santo, según aquello de San Pablo: «Los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios... y herederos» (Rom 8,14 et 17); y en el salmo se dice: «Tu espíritu es bueno: lléveme por tierra recta» (Ps 142,10); *porque nadie puede llegar a la herencia de aquella tierra bienaventurada a no ser movido y conducido por el Espíritu Santo*. Y, por lo mismo, para conseguir aquel fin es necesario al hombre el don del Espíritu Santo»[68].

Esta es la doctrina del Angélico Doctor. A muchos les ha parecido excesiva, pero es porque confunden la cuestión *de iure* con la *de facto*. De hecho, muchos se salvan sin los *actos* de los dones, aunque no sin sus hábitos[69]; pero esto es completamente accidental y en nada compromete la tesis general. De suyo, en el desarrollo de la vida cristiana la *actuación* más o menos intensa de los dones es moralmente y a veces físicamente necesaria para conservar la gracia y, por consiguiente, para la salvación. Tal es, v.gr., el caso del martirio: o se hace un acto heroico de fortaleza dando intrépidamente la vida por la fe (lo cual apenas se concibe sin el don de fortaleza perfeccionando la virtud en su acto más difícil), o se comete un pecado mortal apostatando. Y de manera semejante hay muchos otros casos en los que o se hace un acto heroico o se pierde la gracia (v.gr., el caso de Santo Tomás al ser tentado por la mala mujer en el castillo de Rocaseca). La razón de esta necesidad es la señalada por el mismo Santo Tomás: la insuficiencia de la razón, aun iluminada por la fe, para conducirnos sin tropiezos al fin sobrenatural. Pero, además, hay otra razón muy clara que se toma de la corrupción de la naturaleza humana como consecuencia del pecado original. Las virtudes no residen en una naturaleza sana, sino en una *mal inclinada* por el pecado. Y aunque las virtudes, en cuanto depende de ellas, tienen de suyo fuerza suficiente para vencer todas las tentaciones que se les opongan, no pueden *de facto*, sin la ayuda de los dones, vencer las tentaciones graves que pueden sobrevenir inesperadamente y de súbito en un momento dado. En estas situaciones imprevistas, en las que la caída o la resistencia es cuestión de un instante, no puede el hombre echar mano del discurso lento y

[68] I-II,68,2.

[69] He aquí algunos de esos casos: *a)* Los niños bautizados que mueren antes del uso de la razón. Se salvan sin los *actos* de las virtudes ni de los dones, aunque no sin sus *hábitos*. *b)* Los que se arrepienten a la hora de la muerte y mueren en seguida; y *c)* Los que viven una vida tibia (sin actuación manifiesta de los dones) y mueren en gracia. Ya sabemos que las virtudes pueden sin los dones producir actos *imperfectos*. Si no se presentan ocasiones difíciles que requieran la ayuda de los dones, esto bastará para salvarse, pero siempre *quasi per ignem*, como dice San Pablo (1 Cor 3,15).

trabajoso de la razón, sino que es preciso que se mueva rápidamente, como por *instinto* sobrenatural, esto es, bajo la influencia y moción de los dones del Espíritu Santo. Sin esa moción de los dones, la caída es casi segura, dada la inclinación viciosa de la naturaleza humana, herida por la culpa original.

Claro que estas situaciones embarazosas y difíciles no son frecuentes en la vida del hombre. Pero de aquí no se sigue que los dones del Espíritu Santo no sean necesarios para la salvación, sino que no lo son para todos y cada uno de los actos saludables. Y ésta es precisamente la doctrina que vamos a recoger en nuestra tercera conclusión.

Conclusión 3.ª: Los dones del Espíritu Santo no son necesarios para todos y cada uno de los actos saludables.

133. Esta cuestión parece haber surgido modernamente por una falsa interpretación de la doctrina de Santo Tomás en el *ad secundum* de este mismo artículo que acabamos de comentar. He aquí las palabras mismas del Santo:

> «A lo segundo hay que decir que el hombre no está perfeccionado de tal manera por las virtudes teologales y morales en orden al fin sobrenatural que no necesite ser movido siempre por cierto superior instinto del Espíritu Santo, como consta por la razón ya expuesta» [70].

De la simple lectura de este texto parece desprenderse que el Doctor Angélico requiere la acción de los dones para *todo* acto saludable. Pero es cosa clara que no puede tener ese sentido si—como es elemental en buena exégesis—se atiende al contexto y a la doctrina inequívoca del Santo en los lugares paralelos. Santo Tomás quiere decir que el hombre no está perfeccionado de tal modo por las virtudes teologales y morales, que no tenga necesidad, *a veces*, de ser inspirado por el maestro interior. Sabido es que la palabra *siempre* puede tener dos sentidos muy distintos; siempre y en cada instante *(semper et pro semper)*, y siempre, pero no en cada instante *(semper sed non pro semper)*. Indudablemente, Santo Tomás la emplea aquí en este segundo sentido. Convengamos en que la redacción del texto de la *Suma* es oscura y difícil de traducir; pero el pensamiento del Santo es claro, sobre todo teniendo en cuenta el contexto del artículo y la doctrina general de la *Suma* [71]. He aquí las pruebas:

1.ª Santo Tomás dice en este artículo que los dones son necesarios, porque sin ellos conocemos y amamos imperfectamente a Dios. Luego sin ellos le conocemos y amamos aunque sea imperfectamente. Luego no son necesarios para *todo* acto saludable.

2.ª En el *ad tertium* dice el Santo que sin los dones, la razón humana no puede repeler la estulticia natural *quantum ad omnia*. Luego, si no pue-

[70] «Ad secundum dicendum, quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem *quin semper indigeat moveri* quodam superiori instinctu Spiritus Sancti, ratione iam dicta» (I-II,68,2 ad 2).

[71] Entre los autores partidarios de la necesidad de los dones para todo acto saludable se cuentan: LEHMKUHL, *Theol. Mor.* t.1 n.689 (ed. 1885); CARDENAL MANNING, *Della missione dello Sp. Santo* (ed. 1878) c.7; GAUME, *Catech. Perseverantiae;* y MONS. PIERROT: «L'ami du Clergé» (1892, 1898 y 1900), que fue refutado por el P. FROGET, O.P., en «Revue Thomiste» (1902).

de «en cuanto a todo», síguese que lo puede «en cuanto a algo». Luego no son necesarios los dones para *todo* acto de virtud.

El pensamiento de Santo Tomás es, pues, claro teniendo en cuenta el contexto del artículo. Por otra parte, es cosa cierta que se puede hacer un acto sobrenatural de fe con una gracia actual, sin ninguna ayuda de los dones del Espíritu Santo. Tal es el caso de un cristiano en pecado mortal, que ha perdido los dones del Espíritu Santo juntamente con la caridad, y que, no obstante, puede hacer todavía actos de fe sobrenatural bajo el influjo de una gracia actual [72].

Es, pues, del todo claro que los dones del Espíritu Santo no son necesarios para todos y cada uno de los actos saludables, aunque sean necesarios a todo lo largo de la vida para los actos *perfectos* y para vencer *ciertas tentaciones graves e imprevistas* que podrían comprometer nuestra salvación, como hemos visto en la conclusión anterior.

Terminado el estudio de la necesidad de los dones, veamos ahora cuáles son sus relaciones mutuas.

8. Relaciones mutuas entre los dones del Espíritu Santo

134. Santo Tomás estudia las relaciones mutuas entre los dones en tres artículos de esta cuestión 68 de la *Prima secundae;* en el 4, donde pregunta si los dones están convenientemente enumerados en el famoso texto de Isaías; en el 5, donde habla de la conexión de los dones, y en el 7, al preguntar si la dignidad de los dones responde al orden en que los enumera Isaías. Veamos brevemente la doctrina de estos artículos.

Artículo 4. Si los dones del Espíritu Santo están convenientemente enumerados.—La respuesta es afirmativa, fundada en la autoridad de Isaías (11,2).

En el cuerpo del artículo establece el Santo un paralelismo entre las virtudes morales y los dones, para concluir que en todas las facultades del hombre que pueden ser principios de actos humanos hay que poner al lado de las virtudes sus correspondientes dones. Pero hay que tener en cuenta que Santo Tomás cambia de pensar en la *Secunda secundae* con respecto a la clasificación de los cuatro primeros dones [73], y asigna dones, además, a las virtudes teológicas, cosa desconocida en la *Prima secundae*, donde la clasificación se hace únicamente por analogía con las virtudes intelectuales y morales [74]. He aquí la clasificación definitiva recogiendo ambos lugares:

[72] Cf. sobre esta cuestión P. GARDEIL: DTC, art. *Dons* col.1779.

[73] Cf. II-II,8,6, donde advierte expresamente Santo Tomás que sobre esta cuestión ha cambiado de pensar: «Sed diligenter intuenti... Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere».

[74] Esto no quiere decir—naturalmente—que en la *Prima secundae* no se consideren relacionados los dones con las virtudes teologales, antes al contrario, se nos dice que «omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum» (I-II,68,4 ad 3); pero se prescinde de ellas al hacer la clasificación. Por eso el Santo se corrige a sí mismo en la *Secunda secundae*.

- En la razón.....
  - 1) Para penetrar la verdad: *Entendimiento.*
  - 2) Para juzgar rectamente.....
    - *a)* De las cosas divinas: *Sabiduría.*
    - *b)* De las cosas creadas: *Ciencia.*
    - *c)* De la conducta práctica: *Consejo.*
- En la virtud apetitiva.....
  - 1) En orden a los demás (Dios, padres, patria): *Piedad.*
  - 2) En orden a sí mismo....
    - *a)* Contra el temor de los peligros: *Fortaleza.*
    - *b)* Contra la concupiscencia desordenada: *Temor.*

Este artículo está íntimamente relacionado con el 7, donde habla el Santo de la dignidad de los dones comparados entre sí. Veámoslo brevemente.

Artículo 7. Si la dignidad de los dones corresponde a la enumeración de Isaías.—La respuesta es con distinción por la autoridad de San Agustín.

La enumeración de Isaías, tal como se lee en la Vulgata, es la siguiente: sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, ciencia, piedad, temor.

Santo Tomás dice que el profeta pone la sabiduría y el entendimiento como primeros sin más; pero el consejo y la fortaleza los pone antes que la ciencia y piedad por razón de la materia sobre que versan, pero no por razón de los principios y de los actos. Por razón de sus actos propios, los dones hay que clasificarlos de la siguiente manera:

- En la vida contemplativa.
  - 1) Sabiduría.....
  - 2) Entendimiento...
  - 3) Ciencia.....
  - 4) Consejo.....

  } Corresponden a las virtudes intelectuales.
- En la vida activa.....
  - 5) Piedad.....
  - 6) Fortaleza.....
  - 7) Temor.....

  } Corresponden a las virtudes morales.

Atendiendo a la materia sobre que versan, el orden es el de Isaías, con la siguiente distribución:

- Acerca de las cosas arduas.....
  - 1) Sabiduría.
  - 2) Entendimiento.
  - 3) Consejo.
  - 4) Fortaleza.
- Acerca de las cosas comunes.....
  - 5) Ciencia.
  - 6) Piedad.
  - 7) Temor.

Artículo 8. Si los dones del Espíritu Santo existen en mutua conexión.—Solución afirmativa por la autoridad de San Gregorio.

Santo Tomás lo prueba diciendo que así como las virtudes perfeccionan las facultades del alma para ser gobernadas por la razón, así los dones las perfeccionan para ser gobernadas por el Espíritu Santo. Pero como el Espíritu Santo está en nosotros por la gracia y la caridad, síguese que el que está en caridad posee al Espíritu Santo juntamente con sus dones. Luego los dones están todos en conexión con la caridad, como las virtudes morales están todas unidas en la prudencia. No es posible sin la caridad poseer ninguno de los dones del Espíritu Santo, ni dejar de poseerlos todos juntamente con ella.

Esto nos lleva como de la mano a examinar la cuestión de las relaciones de los dones con las virtudes teologales y morales.

9. Relaciones de los dones con las virtudes teologales y morales

135. Santo Tomás examina estas relaciones en el artículo 8, donde pregunta si hay que preferir las virtudes a los dones.

Contesta el Santo con distinción. Los dones son más perfectos que las virtudes intelectuales y morales, pero las virtudes teologales son más perfectas que los dones.

El razonamiento para probarlo es muy sencillo. Los dones son con respecto a las virtudes teologales—por las cuales el hombre se une al Espíritu Santo como principio motor—lo que las virtudes morales son con respecto a las intelectuales, por las cuales se perfecciona la razón, que es el principio motor de las virtudes morales. Por consiguiente, así como las virtudes intelectuales son más perfectas que las morales, a quienes rigen y gobiernan, así las virtudes teologales son más perfectas que los dones del Espíritu Santo, a quienes regulan [75]. Pero si comparamos los dones con las otras virtudes intelectuales y morales, los dones son más perfectos, ya que perfeccionan las facultades del alma para seguir el impulso del Espíritu Santo, mientras que las virtudes perfeccionan la razón humana o las otras facultades en orden a seguir el impulso de la misma razón. Es manifiesto que a motor más perfecto corresponden más perfectas disposiciones en el móvil [76].

De este artículo conviene destacar lo siguiente:

a) Los dones son a las virtudes teologales lo que las virtudes morales son a las intelectuales.

[75] Cf. el ad 3 del a.4 de esta misma c.68.
[76] I-II,68,8.

b) Las virtudes teologales son más perfectas que los dones porque tienen por objeto inmediato al mismo Dios, mientras que los dones se refieren únicamente a la docilidad en seguir las inspiraciones del Espíritu Santo. Pero los dones son muy superiores a las virtudes intelectuales y morales, porque con ellos nos regulamos por el Espíritu Santo mismo, mientras que con aquéllas nos regulamos por nuestra propia razón.

c) Por los dones las facultades del alma quedan perfectamente preparadas y dispuestas a seguir los impulsos del Espíritu Santo.

d) Las virtudes intelectuales y morales preceden a los dones en el orden de la generación o disposición, porque, estando el hombre bien dispuesto a seguir el dictamen de la razón, se prepara y dispone para recibir la moción divina de los dones (ad 2).

Veamos ahora las relaciones de los dones con los frutos del Espíritu Santo y las bienaventuranzas evangélicas.

10. Relaciones de los dones con los frutos del Espíritu Santo y las bienaventuranzas evangélicas

Santo Tomás estudia largamente las bienaventuranzas evangélicas y los frutos del Espíritu Santo, dedicándoles dos cuestiones enteras a continuación de la de los dones [77]. Nosotros vamos a limitarnos a unas someras indicaciones, suficientes para nuestro objeto, pero que no dispensan de la atenta lectura y meditación del texto bellísimo de la *Suma*.

Vamos a comenzar con los frutos, que son más perfectos que los dones, pero no tanto como las bienaventuranzas evangélicas.

1. Los frutos del Espíritu Santo

136. Cuando el alma corresponde dócilmente a la moción interior del Espíritu Santo, produce *actos* de exquisita virtud que pueden compararse a los frutos de un árbol. No todos los actos que proceden de la gracia tienen razón de frutos, sino únicamente los más sazonados y exquisitos, que llevan consigo cierta suavidad y dulzura. Son sencillamente los actos procedentes de los dones del Espíritu Santo [78]. Lo dice expresamente Santo Tomás:

[77] Cf. I-II,69 y 70.

[78] Aunque no exclusivamente. Pueden proceder también de las virtudes. Según Santo Tomás, son frutos del Espíritu Santo todos aquellos actos virtuosos en los que el alma halla consolación espiritual: «Sunt enim fructus quaecumque virtuosa opera, in quibus homo delectatur» (I-II,70,2).

«Así, pues, nuestras obras, en cuanto son efecto del Espíritu Santo, que obra en nosotros, tienen razón de *fruto;* pero en cuanto se ordenan al fin de la vida eterna tienen, más bien, razón de *flor.* Por lo que se dice en la Escritura (Eccli 24,23): «Y mis flores dieron sabrosos y ricos frutos» [79].

Se distinguen de los dones como el fruto se distingue de la rama y el efecto de la causa. Y se distinguen también de las bienaventuranzas en el grado de perfección; estas últimas son más perfectas y acabadas que los frutos. Por eso todas las bienaventuranzas son frutos, pero no todos los frutos son bienaventuranzas [80].

Los frutos son completamente contrarios a las obras de la carne, ya que la carne tiende a los bienes sensibles, que son inferiores al hombre, mientras que el Espíritu Santo nos mueve a lo que está por encima de nosotros [81].

En cuanto al número de los frutos, la Vulgata enumera doce [82]. Pero en el texto paulino original sólo se citan nueve: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza [83]. Es que—como dice muy bien Santo Tomás, de acuerdo con San Agustín [84]—el Apóstol no tuvo intención de enumerarlos todos; quiso únicamente mostrar qué género de frutos producen las obras de la carne y cuáles otros producen las del Espíritu, y para ello cita unos cuantos por vía de ejemplo. Sin embargo—añade Santo Tomás—, todos los actos de los dones y de las virtudes pueden reducirse, de alguna manera, a los frutos que enumera el Apóstol [85].

2. Las bienaventuranzas evangélicas

137. Más perfectas todavía que los frutos son las bienaventuranzas evangélicas. Ellas señalan el punto culminante y el coronamiento definitivo—acá en la tierra—de toda la vida cristiana.

Al igual que los frutos, las bienaventuranzas no son hábitos, sino *actos* [86]. Como los frutos, proceden de las virtudes y de los dones [87]. Pero son actos tan perfectos, que hay que atribuirlos a los dones más que a las virtudes [88]. En virtud de las

[79] I-II,70,1 ad 1.
[80] I-II,70,2.
[81] I-II,70,4.
[82] Gal 5,22-23: «Fructus autem Spiritus est: caritas gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas».
[83] Cf. Biblia NÁCAR-COLUNGA (BAC). Epístola a los Gálatas 5,22.
[84] I-II,70,3 ad 4; cf. a.4 c.
[85] I-II,70,3 ad 4.
[86] I-II,69,1.
[87] I-II,69,1 ad 1.
[88] I-II,70,2: «Sed beatitudines dicuntur solum *perfecta opera:* quae etiam ratione suae perfectionis, magis atribuuntur donis quam virtutibus» (cf. 69,1 ad 1).

recompensas inefables que las acompañan, son ya en esta vida como un anticipo de la bienaventuranza eterna [89].

En el sermón de la Montaña, Nuestro Señor las reduce a ocho: pobreza de espíritu, mansedumbre, lágrimas, hambre y sed de justicia, misericordia, pureza de corazón, paz y persecución por causa de la justicia [90]. Pero también podemos decir que se trata de un número simbólico que no reconoce límites. Santo Tomás dedica dos artículos admirables a la exposición de estas ocho bienaventuranzas y de sus premios correspondientes [91].

He aquí ahora, en breve visión esquemática, la correspondencia entre las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo y las bienaventuranzas evangélicas, tal como la establece Santo Tomás [92].

VIRTUDES		DONES	BIENAVENTURANZAS
Teologales (acerca del fin)	Caridad	Sabiduría	Los pacíficos.
	Fe	Entendimiento	Los puros de corazón.
		Ciencia	Los que lloran.
	Esperanza	Temor	Pobres de espíritu.
Morales (acerca de los medios)	Prudencia	Consejo	Los misericordiosos.
	Justicia	Piedad	Los mansos.
	Fortaleza	Fortaleza	Hambre y sed.
	Templanza	Temor (secundariamente)	Pobres de espíritu.

En el cuadro anterior no figura la octava bienaventuranza (persecución por causa de la justicia), porque, siendo la más perfecta de todas, contiene y abarca todas las demás en medio de los mayores obstáculos y dificultades [93].

Y pasamos con esto a examinar la última cuestión sobre los dones en general: su duración.

11. Duración de los dones

138. Quiere decir: si los dones terminan con esta vida o si permanecerán también en la patria.

Santo Tomás responde con distinción. Considerados en cuanto a su *esencia*—esto es, en cuanto perfeccionan las facultades del alma para seguir las mociones del Espíritu Santo—, los dones permanecerán en la patria de una manera perfectísima, ya que allí seremos completamente dóciles a las mocio-

89 I-II,69,2.
90 Mt 5,3-10.
91 Cf. I-II,69,3 y 4.
92 Cf. I-II,68-69; II-II,8.9.19.45.52.121.139.141 ad 3.
93 I-II,69,3 ad 5.

nes del Espíritu Santo y «Dios lo será todo en todos», como dice San Pablo [94]. Pero si atendemos a la *materia* de los dones, desaparecerá en parte, porque en el cielo ya no existe tal materia ni tiene razón de ser. Y así, v.gr., el don de temor quedará reducido al temor *reverencial* ante la grandeza e inmensidad de Dios; y lo mismo *mutatis mutandis* ocurrirá con los otros dones en la materia correspondiente a la *vida activa*, que habrá cesado para siempre en la patria [95].

De este artículo hay que notar principalmente:

1.º Que el hombre es movido tanto más perfectamente por los dones cuanto más perfectamente se somete a Dios. En la patria seremos movidos perfectísimamente por ellos, porque estaremos perfectísimamente sometidos a Dios.

2.º La vida activa termina con la presente vida [96]. Por eso, las obras de la vida activa no serán en la patria materia de los dones, pero *todos ellos* conservarán sus propios actos en lo referente a la vida contemplativa, que es la vida bienaventurada [97].

* * *

Y con esto terminamos nuestro estudio sobre los dones en general. Pero antes de pasar a otro asunto recojamos en brevísima síntesis todo lo fundamental que sobre ellos enseña Santo Tomás en la *Suma Teológica*.

12. Síntesis de la doctrina sobre los dones

139. Los dones del Espíritu Santo son siete (a.4) hábitos sobrenaturales (a.3), realmente distintos de las virtudes (a.1) con los cuales el hombre se dispone convenientemente para seguir de una manera pronta, directa e inmediata la inspiración del Espíritu Santo de un modo superior a su modo connatural humano (a.1; a.2 ad 1) y en orden a un objeto o fin que las virtudes *(hic et nunc)* no pueden por sí solas alcanzar (a.2), por lo cual son necesarios para la misma salvación (ibid.). Son más perfectos que las virtudes intelectuales y morales, pero no tanto como las teologales, de las que se derivan (a.4 ad 3) y por las que son regulados (a.8). Están conexionados entre sí y con la caridad, de tal manera que el que está en caridad los posee todos y sin ella no posee ninguno (a.5); perdurarán en la patria en grado perfectísimo (a.6). Los dones de sabiduría y entendimiento son los más perfectos; los demás pueden catalo-

[94] 1 Cor 15,28: «... ut sit Deus omnia in omnibus».
[95] I-II,68,6.
[96] I-II,68,6 obj.3.
[97] I-II,68,6 ad 3.

garse de distintos modos según se atienda a sus actos propios o a la materia sobre que versan (a.7). El habitual y perfecto régimen de los dones se produce cuando el alma se somete habitual y perfectamente a Dios (a.6). Los dones producen ciertos actos exquisitos, llamados frutos del Espíritu Santo (q.70), y ciertas obras, más perfectas aún, que corresponden a las bienaventuranzas evangélicas (q.69).

* * *

El estudio detallado de cada uno de los dones en particular lo reservamos para la tercera parte de esta obra, con una orientación más práctica y vital. Bástenos saber aquí que con ellos queda completo el organismo de la vida sobrenatural: son ellos los últimos hábitos que se infunden en el alma. Ya está todo dispuesto para ponerse en marcha. Tenemos la gracia santificante, como principio y base del organismo sobrenatural; las virtudes infusas, como potencias, y los dones del Espíritu Santo, como instrumentos de perfección en manos del supremo Artífice. Para poseer una completa visión de todo el organismo maravilloso de nuestra vida sobrenatural nos falta tan sólo echar una ojeada sobre el principio activo que pone en movimiento ese organismo, que no es otro que la *gracia actual*.

ARTICULO 3

LAS GRACIAS ACTUALES

Al abordar la cuestión de las gracias actuales, hemos de advertir, ante todo, que no vamos a entrar en el torbellino de las disputas que dividen desde hace siglos a las principales escuelas teológicas sobre su naturaleza y funcionamiento. Nos vamos a limitar tan sólo a aquellas someras indicaciones que interesan más de cerca a la teología mística.

Los puntos que vamos a examinar son cuatro: naturaleza, necesidad, división y oficios o funciones de las gracias actuales. Ello basta para nuestros planes.

140. 1. **Naturaleza.**—Pueden definirse las gracias actuales diciendo que son aquellas que «disponen o mueven a manera de cualidad fluida y transeúnte para obrar o recibir algo en orden a la vida eterna». Ordenadas por su misma naturaleza a los hábitos infusos, sirven para disponer el alma a recibirlos cuando no los tiene todavía o para ponerlos en movimiento cuando ya existen en ella.

Se reciben en las potencias mismas del alma, elevándolas unas veces para producir actos sobrenaturales *indeliberados*

—como ocurre con la gracia *operante*—y otras veces para producirlos de una manera *deliberada* (gracia *cooperante)*.

No pueden reducirse a ninguna especie determinada, ya que se trata de cualidades fluidas y transitorias comunicadas por Dios e impresas en las potencias del alma a manera de movimientos o de pasiones transeúntes. Se reducen en cada caso a la especie del hábito o del acto a que mueven (v.gr., a la fe, a la esperanza, etc.).

De estas nociones se deducen fácilmente las principales diferencias entre las gracias *habituales* y las *actuales:*

1) Las gracias *habituales* (gracia santificante, virtudes infusas y dones del Espíritu Santo) son cualidades *permanentes* (hábitos) que producen su efecto en cuanto tales de una manera continua e indefectible en el sujeto en que residen (la esencia del alma o sus potencias y facultades). Las *actuales*, en cambio, son mociones fluidas y transeúntes cuyo efecto final se frustra muchas veces a causa de la resistencia que les opone el que las recibe.

2) Las gracias *habituales* se limitan a *disponer* para la acción (radical o próximamente, según se trate de la gracia misma o de las virtudes y los dones). Las *actuales*, por el contrario, *empujan* y *producen* la acción misma.

3) Las virtudes y los dones tienen un campo limitado, que afecta a determinadas potencias y a determinados objetos y operaciones. Las gracias actuales, en cambio, se extienden a toda la vida sobrenatural y a todas sus operaciones.

141. 2. **Necesidad.**—Las gracias actuales son *absolutamente necesarias* en el orden sobrenatural dinámico. Es imposible que el esfuerzo puramente natural del alma pueda poner en ejercicio los hábitos infusos, toda vez que el orden natural no puede determinar las operaciones del sobrenatural. Ni es posible tampoco que puedan esos hábitos actuarse por sí mismos, porque un hábito cualquiera nunca puede actuarse sino en virtud y por acción del agente que lo causó; y, tratándose de hábitos infusos, sólo Dios que los produjo puede ponerlos en movimiento. Se impone, pues, la acción de Dios con la misma necesidad absoluta con que se exige en metafísica la influencia de un ser *en acto* para que una potencia cualquiera pueda producir el suyo. En absoluto, Dios podría desarrollar y perfeccionar la gracia santificante, infundida en la esencia misma de nuestra alma, a base únicamente de gracias actuales, sin infundir en las potencias ningún hábito sobrenatural ope-

rativo [1]. Pero, en cambio, no podría desarrollarla sin las gracias *actuales* aun dotándonos de toda clase de hábitos operativos infusos, ya que esos hábitos no podrían jamás pasar al acto sin la previa moción divina, que en el orden sobrenatural no es otra cosa que la *gracia actual*.

Todo acto de una virtud infusa cualquiera y toda actuación de los dones del Espíritu Santo supone, por consiguiente, una previa gracia actual que ha puesto en movimiento esa virtud o ese don [2]. Precisamente la gracia actual no es otra cosa que el influjo divino que ha movido ese hábito infuso a la operación.

142. 3. División.—Los teólogos han formulado una larga lista diferencial entre las gracias actuales. He aquí las principales clases con sus correspondientes características:

1) GRACIA OPERANTE Y COOPERANTE. La primera es aquella en la que el movimiento se atribuye a sólo Dios: nuestra alma *es movida*, pero *no mueve*. La cooperante es aquella en la que el alma *es movida* y *mueve* a la vez. Así hablan Santo Tomás y San Agustín [3].

2) GRACIA EXCITANTE Y ADYUVANTE. La primera nos *impulsa* a obrar estando distraídos o inactivos. La segunda nos *ayuda* a obrar estando ya decididos a ello.

3) GRACIA PREVENIENTE, CONCOMITANTE, SUBSECUENTE. La primera *precede* al acto del hombre moviendo o disponiendo la voluntad para que quiera. La segunda *acompaña* al acto del hombre concurriendo con él a un mismo efecto. La tercera se dice por relación a un *efecto anterior* producido por otra gracia [4].

4) GRACIA INTERNA Y EXTERNA. La primera ayuda intrínsecamente a la potencia y concurre formalmente a la producción del acto. La segunda influye tan sólo exteriormente, moviendo la potencia por medio de los objetos que la rodean (v.gr., por los ejemplos de Cristo o de los santos).

[1] Aunque ya hemos dicho varias veces—de acuerdo con Santo Tomás—que esto sería antinatural y violento. Hablamos ahora únicamente de la potencia absoluta de Dios, no de lo que de hecho ha realizado en nuestras almas.

[2] Aunque, desde luego, no toda gracia actual produce infaliblemente un acto de virtud. Puede tratarse de una gracia *suficiente* a la que el hombre resiste (v.gr., el pecador que oye un sermón y no hace caso).

[3] I-II,111,2: «La operación de algún efecto no se atribuye al móvil, sino al motor. Por consiguiente, en aquellos efectos en que nuestra mente *es movida* y no *motor*, sino que es Dios sólo el motor, la operación se atribuye a Dios, y en este sentido se llama *gracia operante*; mas en aquellos efectos en los cuales nuestra mente *mueve* y *es movida*, la operación no sólo se atribuye a Dios, sino también al alma, y en este sentido se llama *gracia cooperante*».

He aquí esta misma doctrina expuesta por San Agustín: «Porque en verdad *comienza El a obrar para que nosotros queramos* (gracia operante), y cuando ya queremos, *con nosotros coopera para perfeccionar la obra* (gracia cooperante)... Por consiguiente, para que nosotros queramos, *comienza a obrar sin nosotros*, y cuando queremos y de grado obramos, *con nosotros coopera*. Con todo, si El no obra para que queramos, o no coopera cuando ya queremos, *nada podemos* en orden a las buenas obras de piedad» (cf. *De gratia et libero arbitrio* c.17, ed. BAC, n.50 p.269).

Esta división, que es la fundamental, tiene una gran importancia en ascética y mística. La gracia *cooperante* es la propia de las virtudes infusas; por eso el alma tiene conciencia de que *se mueve a sí misma*, ayudándola Dios, a esos actos de virtud. En cambio, bajo la gracia *operante*, que es la propia de los dones y contiene *eminentes* las gracias cooperantes, el alma *se siente movida* por Dios, limitándose ella a dejarse conducir por El. De ahí proviene la pasividad—relativa siempre, como veremos en su lugar correspondiente—propia y característica del estado místico.

[4] I-II,111,3.

5) GRACIA SUFICIENTE Y EFICAZ. La suficiente nos *empuja a obrar*. La eficaz produce infaliblemente *el mismo acto*. Sin la primera no podemos obrar, con la segunda obramos libre, pero infaliblemente. La primera nos deja sin excusa ante Dios, la segunda es un efecto de su infinita misericordia[5].

Como se ve, todas estas divisiones pueden reducirse fácilmente a las gracias operantes y cooperantes. Porque las gracias excitantes y prevenientes son realmente gracias operantes, las adyuvantes y subsecuentes coinciden con las cooperantes y las gracias suficientes y las eficaces se reducen a unas o a otras según los casos. Y todas son cualidades fluidas que mueven las potencias del alma a los actos sobrenaturales indeliberados o deliberados.

143. 4. **Oficios y funciones.**—Tres son las funciones u oficios de las gracias actuales: disponer al alma para recibir los hábitos infusos, actuarlos e impedir su desaparición. Una palabra sobre cada uno de ellos.

En primer lugar disponen al alma para recibir los hábitos infusos cuando carece de ellos por no haberlos tenido nunca o por haberlos perdido culpablemente. La gracia actual lleva consigo, en este caso, el arrepentimiento de las propias culpas, el temor del castigo, la confianza en la divina misericordia, etc.

En segundo lugar sirven para actuarlos cuando ya se poseen en unión con la gracia habitual o sin ella (fe y esperanza informes). Esta actuación, supuesta la unión con la gracia habitual, lleva consigo el perfeccionamiento de los hábitos infusos y, por consiguiente, el crecimiento y desarrollo de toda la vida sobrenatural.

Finalmente, la tercera función de la gracia actual es la de evitar que los hábitos infusos desaparezcan del alma por el pecado mortal. Implica el fortalecimiento contra las tentaciones, la indicación de los peligros, el amortiguamiento de las pasiones, la inspiración de los buenos pensamientos, etc.

Como se ve, la gracia actual es de un precio inestimable. Es ella en rigor la que da eficacia a la habitual, a las virtudes y a los dones. Es el impulso de Dios, que pone en marcha el organismo de nuestra vida divina desde las profundidades más recónditas de nuestra alma.

[5] SALMANTICENSES, *De gratia* d.5 n.180.

CAPITULO II

La perfección cristiana

Examinada la naturaleza y organismo de la vida sobrenatural, veamos ahora en qué consiste la perfección cristiana, a cuya consecución se ordena todo aquel organismo.

He aquí el orden que vamos a seguir: después de una breve introducción sobre el concepto de perfección en general, expondremos la naturaleza de la perfección cristiana, su obligatoriedad para todos los cristianos, sus principales grados, su posibilidad y sus relaciones con el formidable problema de la predestinación. Al mismo tiempo iremos examinando las cuestiones complementarias que salgan a nuestro paso.

1. De la perfección en general

144. *a)* **Sentido etimológico.**—La palabra *perfección* viene del verbo latino *perficere* (hacer hasta el fin, hacer completamente, terminar, acabar), de donde sale *perfectum* (lo que está terminado, acabado) y *perfectio* (cualidad de perfecto). Una cosa se dice perfecta cuando tiene todo el ser, toda la realidad que le conviene según su naturaleza. El hombre ciego es imperfecto, porque le falta uno de los órganos exigidos por su naturaleza humana; pero el no tener alas no significa en el hombre una imperfección, porque su naturaleza no está hecha para volar.

145. *b)* **Sentido real.**—Ya el significado etimológico de la palabra nos ha puesto sobre la pista de su verdadera y auténtica significación real. Pero para precisar mejor nuestras ideas es necesario recordar aquí dos principios filosóficos muy fecundos:

1.º EN TANTO ES PERFECTO ALGUNO EN CUANTO ESTÁ EN ACTO.—Lo cual quiere decir que las ideas de realidad actual y de perfección son sinónimas. Por eso, Dios, que es acto puro, esto es, el ser en toda su plenitud actual, es la perfección por esencia. El es, en realidad, el único ser *perfecto*. Todos los demás seres—mezcla de potencia y de acto—son tan sólo *perfectibles*. Lo que les queda de potencia, eso tendrán de perfectibilidad; y como jamás desaparecerá de ellos algún aspecto potencial, síguese que la perfección absoluta es imposible al ser creado. Ella es patrimonio exclusivo de Dios, en el que todo es acto puro, sin sombra ni vestigio de potencialidad alguna.

2.º EN TANTO SE DICE DE ALGUNO QUE ES PERFECTO EN CUANTO ALCANZA SU PROPIO FIN, QUE ES LA ÚLTIMA PERFECCIÓN DE LAS COSAS.—Es el principio que invoca Santo Tomás en el artículo primero de la cuestión que dedica en la *Suma Teológica* a investigar la naturaleza de la perfección cristiana [1]. Cuando un ser ha alcanzado su fin y descansa en él, puede decirse que ha llegado a su perfección *plena*. Mientras se va acercando a él sólo posee una perfección relativa o *progresiva*.

Hay una perfección *sustancial*, en acto primero, que es la que posee un ser cuando está completo en sus principios sustanciales según su propia naturaleza específica. Y otra perfección *accidental*, en acto segundo, que es la que abarca, además, todas las perfecciones accidentales. Esta última es «la perfección» en sentido propio o estricto. Las dos se dan en la vida espiritual, como veremos.

Volveremos sobre estos principios, que arrojarán mucha luz en las cuestiones relativas a la perfección cristiana.

2. Naturaleza de la perfección cristiana

146. SANTO TOMÁS, II-II,184; *De perfectione vitae spirit.* (op.18); PASSERINI, *De statibus* t.1 in q.184; VALLGORNERA, q.4 d.1; TANQUEREY, *Teología ascética* n.296-320; GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection...* c.3. y *Tres edades...* I,8-14; FONCK, art. *Perfection* en DTC t.12 col.1219s; DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.40-125; MERCIER, *La vida interior* conf.3.

147. Veamos, ante todo, la doctrina de Santo Tomás en la *Suma Teológica*.

Comienza el Doctor Angélico preguntando si la perfección de la vida cristiana consiste especialmente en la caridad [2]. Como se ve, va directamente al fondo de la cuestión, prescindiendo de toda clase de prenotandos y de cuestiones secundarias.

La respuesta, como es sabido, es afirmativa. Lo prueba en primer lugar por la autoridad de San Pablo: «Pero por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que *es vínculo de perfección*» (Col 3,14); porque la caridad—comenta el Angélico Doctor—en cierto modo liga a todas las demás virtudes en una unidad perfecta.

En el cuerpo del artículo establece la prueba de razón, que no puede ser más sencilla. Si un ser alcanza su perfección cuando llega a su propio fin, hay que concluir que la perfección cristiana consiste especialmente en la caridad, ya que es ella precisamente la virtud que nos une directamente con Dios en cuanto último fin sobrenatural.

Expuesta brevemente la doctrina del Angélico, veamos de ampliarla un poco más. Vamos a proceder por conclusiones para mayor claridad y precisión.

[1] Cf. II-II,184,1.

[2] II-II,184,1.

Conclusión 1.ª: La perfección cristiana consiste especialmente en la perfección de la caridad.

148. Precisemos, ante todo, el sentido de la cuestión. No queremos decir que la perfección cristiana consista *íntegra y exclusivamente* en la perfección de la caridad, sino que es ella el elemento *principal*, el más esencial y característico de todos. En este sentido hay que decir que la medida de la caridad en el hombre es la medida de su perfección sobrenatural; de tal manera que el que ha conseguido la perfección del amor de Dios y del prójimo puede ser llamado «perfecto» en el sentido más genuino de la palabra *(simpliciter)*, mientras que sólo lo sería relativamente *(secundum quid)* si lo fuera tan sólo en alguna otra virtud [3]. Esto último, por lo demás, es imposible en el orden sobrenatural, dada la conexión de las virtudes infusas con la gracia y la caridad [4].

Valor de la tesis.—Entendida de esta manera, la presente conclusión les parece a muchos teólogos casi de fe *(proxima fidei)* por el evidente testimonio de la Sagrada Escritura y el consentimiento unánime de la Tradición [5]. De hecho es admitida sin discusión por todas las escuelas de espiritualidad cristiana.

Prueba de la tesis.

1.º Por la Sagrada Escritura.—Es una de las verdades más inculcadas en las páginas inspiradas. El mismo Cristo nos dice que del amor de Dios y del prójimo pende toda la Ley y los Profetas [6]. Los textos de San Pablo son muy explícitos y abundantes. He aquí algunos de ellos:

«Pero por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que *es vínculo de perfección*» [7].

«El amor es el cumplimiento de la Ley» [8].

«Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» [9].

«Arraigados y fundados en la caridad para que podáis comprender en unión con todos los santos...» [10].

«El fin del Evangelio es la caridad» [11].

La misma fe recibe todo su valor de la caridad:

«Pues en Cristo ni vale la circuncisión ni vale el prepucio, sino la fe actuada por la caridad» [12].

Las demás virtudes *nada son sin ella* [13], etc., etc.

[3] «Simpliciter ergo in spirituali vita perfectus est qui est in caritate perfectus. Secundum quid, autem, perfectus dici potest, secundum quodcumque quod spirituali vitae adiungitur» (S.Thom., *De perfectione vitae spiritualis* 1).

«Et ideo secundum caritatem simpliciter attenditur perfectio christianae vitae, sed secundum alias virtutes secundum quid» (II-II,184,1 ad 2).

[4] Cf. I-II,65.

[5] Cf. De Guibert, *Theologia Spiritualis* n.50.

[6] Mt 22,35-40; Mc 12,28-31.

[7] Col 3,14.

[8] Rom 13,10.

[9] 1 Cor 13,13.

[10] Eph 3,17-18.

[11] 1 ad Tim 1,5.

[12] Gal 5,6.

[13] Cf. 1 Cor 13,1-3.

La prueba escriturística de nuestra tesis es, pues, del todo segura y firme [14].

2.º Por el Magisterio de la Iglesia.—Esta misma doctrina, ampliamente comentada y desarrollada por los Santos Padres [15], ha sido sancionada por el Magisterio de la Iglesia. En la bula *Ad Conditorem*, de Juan XXII, se leen las siguientes palabras:

«Porque, como la perfección de la vida cristiana *principal y esencialmente consiste en la caridad*, que es llamada por el Apóstol *vínculo de perfección* (Col 3,14) y que une y junta de algún modo al hombre con su fin...» [16].

Como veremos en seguida, el papa recoge la doctrina de Santo Tomás empleando sus mismas palabras.

3.º Por la razón teológica.—La prueba de razón la da Santo Tomás, diciendo que la perfección de un ser consiste en alcanzar su último fin, más allá del cual nada cabe desear; pero es la caridad quien nos une con Dios, último fin del hombre; luego en ella consistirá especialmente la perfección cristiana. Escuchemos sus mismas palabras:

«Se dice de un ser cualquiera que es perfecto cuando alcanza sú propio fin, que es la perfección última de las cosas. Ahora bien: la caridad es quien nos une a Dios, fin último del alma humana; pues, como dice San Juan, *el que vive en caridad permanece en Dios, y Dios en él* (1 Io 4,16). Por consiguiente, la perfección de la vida cristiana se toma especialmente de la caridad» [17].

La razón fundamental que nos acaba de dar Santo Tomás se aclara y complementa examinando la naturaleza misma y los efectos de la caridad. Sólo ella nos une enteramente con Dios como último fin sobrenatural. Las demás virtudes preparan y comienzan esa unión, pero no pueden acabarla y consumarla, ya que las virtudes *morales* se limitan a apartar o aminorar los obstáculos que nos impiden el paso hacia Dios y nos acercan a El tan sólo *indirectamente*, estableciendo el orden en los *medios* que a El nos conducen [18]. Y en cuanto a la fe y la esperanza, nos unen ciertamente con Dios—como virtudes *teologales* que son—, pero no como último fin absoluto, o sea, como sumo Bien infinitamente amable por sí mismo—motivo perfectísimo de la caridad—, sino como primer principio, del que nos viene el conocimiento de la verdad (fe) y la perfecta bienaventuranza

[14] Para una prueba escriturística más abundante: Prat, *Théologie de S. Paul* II p.404s (ed.14); y Van Roey, *De virtute caritatis* q.1 c.3.

[15] Véanse numerosos testimonios en Rouet de Journel, *Enchiridion asceticum* (ed.3) n.89 687 734 787 789 1262 1314 etc.

[16] «Cum enim perfectio vitae christianae *principaliter et essentialiter in caritate consistat*, quae ab Apostolo «vinculum perfectionis» dicitur (Col 3,14) et quae unit seu iungit aliqualiter hominem suo fini...» (cf. De Guibert, *Documenta Ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* n.266).

[17] II-II,184,1.

[18] I-II,63,3 ad 2.

(esperanza). La caridad mira a Dios y nos une a El como fin; la fe y la esperanza le miran y nos unen a El como *principio* [19]. La fe nos da un conocimiento de Dios necesariamente oscuro e imperfecto *(de non visis)* y la esperanza es también radicalmente imperfecta *(de non possessis)*, mientras que la caridad nos une con El ya desde ahora de una manera perfectísima, dándonos la posesión *real* de Dios [20] y estableciendo una corriente de mutua amistad entre El y nosotros [21]. Por eso, la caridad es inseparable de la gracia, mientras que la fe y la esperanza son compatibles, de alguna manera, con el mismo pecado mortal (fe y esperanza *informes)* [22]. La caridad, en fin, supone la fe y la esperanza, pero las supera en dignidad y perfección [23].

Está, pues, fuera de toda duda que la caridad constituye la esencia misma de la perfección cristiana. La caridad supone y encierra todas las demás virtudes, que carecen sin ella de valor, como dice expresamente San Pablo [24].

Sin embargo, es preciso entender rectamente esta doctrina para no incurrir en lamentables confusiones y errores. Del hecho de que la perfección cristiana consista *especialmente* en la caridad, no se sigue en modo alguno que el papel de las otras virtudes sea puramente *accidental* o que no entren a formar parte bajo ningún aspecto de la esencia misma de la perfección. *Specialiter* no quiere decir *totaliter*, ni hay que confundir la esencia *metafísica* con la esencia *física* de una cosa [25]. La esencia metafísica de la perfección cristiana se salva con la simple perfección de la caridad; pero para su esencia física, total o integral, se requieren todas las demás virtudes infusas en el mismo grado de perfección que la caridad.

No hemos de olvidar—en efecto—que las virtudes morales, y con mayor razón la fe y la esperanza, tienen también su excelencia propia aun consideradas en sí mismas independientemente de la caridad (aunque no sin su compañía). Porque, aunque todos los actos de la vida cristiana puedan y deban ser *imperados* por la caridad, muchísimos de ellos, sin embargo, son actos *elícitos* de las otras virtudes infusas; y es evidente que puede haber diversidad de grados de perfección en la manera de producirse el acto *elícito* de alguna virtud aun prescindiendo del mayor o menor influjo que haya podido tener sobre él la caridad *imperante*. De hecho, cuando la Iglesia quiere juzgar de la santidad de algún siervo de Dios cuya beatificación se demanda, no se fija únicamente en la caridad, sino también en el ejercicio de las demás virtudes en grado heroico. Ello quiere decir bien a las claras que las virtudes infusas son todas ellas partes *integrantes* de la perfección cristiana. Vamos a precisarlo en una nueva conclusión.

19 II-II,17,6.
20 I-II,66,6.
21 II-II,23,1.—Cf. Io 14,23; Cant 2,16; 6,2; 7,10.
22 II-II,24,12 c et ad 5.—Cf. I-II,65,4.
23 II-II,23,6.
24 Cf. 1 Cor 13.
25 En filosofía escolástica—como es sabido—se entiende por constitutivo *metafísico* de una cosa aquella propiedad o predicado que se concibe *como el primero y más noble* de esa cosa y es como la fuente o principio de todas las demás perfecciones. Y por constitutivo *físico* se entiende *el conjunto de todas las propiedades y perfecciones* que corresponden a esa cosa en el orden real.

Conclusión 2.ª: La perfección cristiana consiste integralmente en el acto elícito de la caridad y en los de las demás virtudes infusas en cuanto imperados por la caridad y en cuanto son de precepto [26].

149. PRENOTANDOS. 1.º Hay que distinguir en las virtudes cristianas lo que es de *precepto grave*, lo que es de *precepto leve* y lo que es de *consejo*. En cuanto son de *precepto grave* están *per se* en conexión esencial con la caridad, de tal manera que sin ellas dejaría de existir la caridad misma por el pecado mortal que supone la transgresión de un precepto grave. En cuanto son de *precepto leve* (v.gr., de no decir una pequeña mentira), se requieren no para la esencia misma de la caridad, pero sí para su perfección, ya que esa perfección es incompatible con el pecado venial voluntario que supone la transgresión de un precepto leve. Pero en lo que tienen de *puro consejo* están únicamente en conexión accidental con la caridad y la perfección, ya que sin esos actos de puro consejo la sustancia de la caridad y aun de la misma perfección pueden permanecer intactas.

2.º El acto de las virtudes infusas puede considerarse de dos modos: *a)* en sí mismo (acto *elícito)*, y *b)* en cuanto *imperado* por la caridad. Un acto de humildad practicado únicamente como tal acto de humildad es un acto *elícito* de esa virtud; y ese mismo acto practicado *por amor a Dios* es un acto *elícito* de la virtud de la humildad y, a la vez, un acto *imperado* de la virtud de la caridad.

3.º La esencia de una cosa—como ya hemos dicho—puede tomarse en dos sentidos: *a)* en abstracto, por el principio formalísimo: esencia metafísica, y *b)* en concreto, física, total, integralmente.

4.º La perfección puede considerarse *habitualmente* (en acto primero) y *actualmente* (en acto segundo). La primera es la perfección sustancial o *radical*, la segunda es la perfección accidental o *simpliciter*, que es la que propiamente nos interesa aquí. Para la primera basta el simple estado de gracia, para la segunda se requiere un grado notable de desarrollo de los principios activos que emanan de la gracia.

Todo esto supuesto, decimos que la perfección *actual* (o sea la perfección *simpliciter*, o en acto segundo) consiste esencialmente (en el sentido de esencia *física*, integral), no en sólo el acto elícito de la misma caridad (esencia *metafísica*, formalísima), sino también en los actos de las demás virtudes infusas; no en sí mismos (en este sentido pertenecen tan sólo secundaria y accidentalmente), sino en cuanto *imperados por la caridad* (o sea en cuanto realizados *por amor de Dios)* y en cuanto son de *precepto* (no de simple consejo).

PRUEBA DE LA TESIS.—He aquí los principales argumentos:

1.º Porque la perfección cristiana no puede considerarse como una *forma simple*, sino como *un todo moral* integrado por el conjunto de condiciones que perfeccionan la vida del cristiano. Se trata evidentemente de una *plenitud*, que supone la sumisión o rectificación perfecta de toda nuestra vida moral. Y como esta rectificación total no se consigue con sólo la caridad, que se refiere únicamente al *fin*, sino que supone también la plena rectificación de los *medios* que se ordenan a ese fin, sometiendo y rectificando las pasiones desordenadas que obstaculizan y dificultan el acto de la caridad, síguese que los actos de todas las demás virtudes infusas—que se refieren precisamente a esos *medios* [27]—entran a formar parte de la *esencia*

[26] Cf. PASSERINI, O.P., *De statibus hominum* in II-II,184,1.
[27] O al mismo fin, pero considerado como principio (fe y esperanza). Cf. II-II,17,6.

misma de la perfección cristiana siquiera sea considerándola de una manera *física* o integral.

2.º La perfección cristiana—como enseña Santo Tomás [28]—consiste *esencialmente* en los *preceptos*, no en los consejos. Pero como además de la caridad hay otras muchas virtudes *preceptuadas*, hay que concluir que también ellas deben entrar en el concepto esencial de la perfección cristiana.

En efecto, hay en las virtudes infusas una multitud de aspectos *preceptuados;* unos *gravemente* (v.gr., la virtud de la fortaleza nos manda sufrir el martirio antes que renegar de la fe) y otros *levemente* (v.gr., la virtud de la veracidad nos prohíbe decir una pequeña mentira). Sólo con el cumplimiento de esos deberes se hace posible la existencia de la caridad o la perfección de la misma. Porque la caridad inicial, indispensable, sustancial, es incompatible con cualquier pecado *mortal*, y la caridad perfecta es incompatible o excluye positivamente el pecado *venial*. Lo cual supone necesariamente el ejercicio de todos los aspectos de las virtudes infusas grave o levemente *preceptuados*. Excluye solamente los actos virtuosos de puro consejo, aunque también éstos son utilísimos, y de alguna manera hasta necesarios, como veremos en su lugar correspondiente.

3.º Porque sólo de este modo pueden justificarse las expresiones de la Sagrada Escritura que atribuyen un papel esencial a los actos de las demás virtudes, tales como la fe, la guarda de los mandamientos, la obediencia, la paciencia, la humildad, etc., y la práctica de la Iglesia en la beatificación de los siervos de Dios, que responde al heroísmo *en todas las virtudes cristianas* y no solamente en la caridad.

Sin embargo, es preciso no perder nunca de vista que los actos de las demás virtudes infusas entran en la esencia de la perfección cristiana, no en sí mismos—en este sentido sólo pertenecen a ella secundaria y accidentalmente—, sino en *cuanto imperados por la caridad*, que es la *forma* de todas las demás virtudes [29].

En efecto: la función propia de la caridad como forma de todas las demás virtudes consiste en *dirigir* y *ordenar* al último fin sobrenatural los actos de todas ellas, aun los de la fe y la esperanza, que sin ella serían *informes* a pesar de conservar su propia forma específica. Escuchemos las palabras mismas de Santo Tomás:

> «En las realidades morales, la forma de un acto viene principalmente de su fin: la razón de ello estriba en que el principio de los actos morales es *la voluntad*, cuyo objeto y cuya forma, por así decirlo, es el fin. Ahora bien: la forma de un acto sigue siempre la forma del agente que produce ese acto. Es preciso, pues, que, en moral, lo que da a un acto su ordenación al fin le dé también su forma. Ahora bien: está bien claro, después de lo que acaba de decirse (en el artículo precedente), que la caridad ordena los actos de todas las demás virtudes a su último fin. Y en esto da ella *forma* a los actos de todas las demás virtudes, y, por consiguiente, se dice que es *forma de las demás virtudes*, ya que no se habla de virtudes más que por relación a actos formados» [30].

[28] II-II,184,3.

[29] Cf. II-II,23,8.—Al decir que la caridad es la *forma* de todas las virtudes, no queremos decir que sea la forma *intrínseca y esencial* (como imaginaron Durando y algunos escotistas), sino tan sólo la forma *extrínseca y accidental*, como enseña Santo Tomás *(effective*, dice en el ad 1 de este artículo). Podemos distinguir en las virtudes infusas tres principios informativos diferentes: uno *radical*, que es la gracia habitual o santificante, que es como la raíz de todos los demás hábitos infusos; otro *esencial* o *intrínseco*, que es la forma específica propia y determinada de cada virtud en particular; y otro *extrínseco* o *accidental*, que es la caridad, que las ordena y orienta al fin sobrenatural. Sólo en este tercer sentido se dice que la caridad es la forma de todas las demás virtudes.

[30] II-II,23,8.

Ahora bien: ¿de qué manera la caridad ejerce este *imperio* sobre las demás virtudes infusas en orden al fin sobrenatural? ¿Es un mero empuje *exterior*, como desde fuera, o les comunica intrínsecamente algo de su propia virtualidad?

Desde luego hay que rechazar la doctrina que hace de la caridad la forma intrínseca y *esencial* de todas las demás virtudes. Es imposible que lo sea, ya que entonces todas las virtudes serían *esencialmente* una sola con la caridad, si no queremos admitir el absurdo de que una misma virtud tuviera *dos formas sustanciales* distintas [31]. Pero tampoco hay que pensar que el impulso de la caridad hacia el fin sobrenatural sea puramente *exterior* al acto de las demás virtudes. En virtud de este impulso se deriva de la caridad y se recibe pasivamente en los actos de las demás virtudes *un modo real e intrínseco*, por el cual tanto esos mismos actos como las virtudes de donde brotan [32] se perfeccionan y dignifican [33].

Claro que, si no hubiera materia dirigible al fin, la forma directora no tendría nada que informar y no podría ejercitarse en cuanto tal. La caridad tendría que limitarse única y exclusivamente a su propio acto. Por consiguiente, hay que concluir que la perfección cristiana no es una forma simple, sino una *plenitud moral*, constituida principalmente por el acto de la caridad y secundariamente por los actos preceptuados de las demás virtudes infusas bajo el impulso de la caridad, que las orienta y dirige al fin último sobrenatural.

Sentadas estas premisas, ya podemos establecer una nueva interesantísima conclusión.

Conclusión 3.ª: La perfección cristiana se irá incrementando a medida que la caridad produzca más intensamente su propio acto elícito e impere el de las demás virtudes de una manera más intensa, actual y universal.

150. Dos partes tiene esta nueva conclusión, que vamos a examinar por separado.

PRIMERA.—La perfección cristiana se irá incrementando a medida que la caridad produzca más intensamente su propio acto elícito.

[31] «La caridad—dice expresamente Santo Tomás—se dice que es forma de las demás virtudes no ejemplar o esencialmente, sino *eficientemente*, en cuanto impone a todas la forma del modo que hemos dicho» (II-II,23,8 ad 1). Y Cayetano comenta profundamente: «La caridad no informa *eficientemente* tan sólo en cuanto impera y ordena, ya que esto es común a todo el que impera y ordena; sino en cuanto que *la participación pasiva de su imperio y ordenación es como la forma que constituye a los actos de las demás virtudes en su propio ser de virtud (in esse virtuoso simpliciter)*» (ibid.).

[32] La caridad, en efecto, no informa tan sólo el *acto* de las demás virtudes, sino también la misma virtud en cuanto *hábito*: «Caritas non solum actum fidei, sed ipsa fidem informat», dice expresamente Santo Tomás en *De veritate* (14,5 ad 9). Propiamente informa el *acto*; pero por derivación *(ex consequenti)* informa el hábito mismo de la virtud, que es de suyo un hábito *operativo*.

[33] Véase cómo lo explican los insignes SALMANTICENSES: «Cuando algún acto alcanza algún determinado fin, no puede dejar de decir un verdadero orden o inclinación real a tal fin. Luego, cuando el acto de una virtud inferior se ordena al fin de la caridad y lo alcanza, no puede dejar de importar un verdadero orden y real inclinación a tal fin; y como quiera que este orden no conviene al acto de la virtud inferior por su propia razón específica (o sea, por parte de la virtud próxima que lo produce), es necesario que le sobrevenga por influjo de la caridad imperante, a la que pertenece, de suyo, alcanzar aquel fin...

Además, el acto de la virtud inferior consigue el valor adecuado para merecer la vida eterna *de condigno* por razón del orden a Dios, fin último, que le sobreviene de la caridad imperante. Pero este valor no es un ente de razón, ni una mera denominación extrínseca, sino algo muy concreto y real; luego el orden que el acto de la virtud inferior recibe de la moción de la caridad con relación al último fin es también algo muy concreto y real; y como tal orden no pertenece a la especie propia de dicho acto, síguese que es *algo que se le ha añadido intrínsecamente» (De caritate* d.7 n.49*)*.

Prescindimos aquí de la tan debatida cuestión de si los hábiles infusos crecen tan sólo por el acto más intenso o también por los actos remisos. Según Santo Tomás, es evidente que sólo crecen por el acto más intenso; lo afirma expresamente con relación a la caridad [34]. Pero aun en la sentencia contraria nuestra conclusión resulta absolutamente verdadera; porque si cualquier acto de caridad es capaz de aumentar el hábito de la misma, *a fortiori* lo aumentarán los actos más intensos. Y como ya hemos visto que la perfección cristiana consiste especialmente en la perfección de la caridad, es cosa obvia que, a medida que esta virtud produzca su acto elícito con mayor intensidad, se producirá un mayor desarrollo e incremento de la misma perfección cristiana. En este sentido es certísimo que el grado de santidad coincide con el grado del amor. A mayor amor de Dios y del prójimo corresponde siempre un mayor grado de santidad.

Pero, aparte de su acto elícito, que constituye la quintaesencia de la perfección cristiana, la caridad, como forma de todas las demás virtudes, debe imperar y ordenar los actos de todas ellas al último fin sobrenatural. Por eso hay que añadir la segunda parte de nuestra conclusión, que suena así:

SEGUNDA.—La perfección cristiana será tanto mayor cuanto la caridad impere el acto de las demás virtudes infusas de una manera más intensa, actual y universal.

a) *De una manera más intensa.*—Es una simple aplicación y corolario de la doctrina que acabamos de sentar con relación al acto elícito de la misma caridad.

b) *Más actual.*—Tanto si se requiere para el mérito de algún acto sobrenatural el influjo *virtual* de la caridad como si basta el simplemente *habitual*—cuestión discutida entre los teólogos—, es evidente y admitido por todos que la influencia más perfecta y acabada es la *actual*. De donde, a medida que el influjo imperante de la caridad sobre las demás virtudes sea más *actual*, tanto más perfectos serán los actos elícitos de esas virtudes, ya que el motivo de la caridad es más perfecto y meritorio que el de todas las demás virtudes. Hay un abismo—en orden a su perfección sobrenatural—entre un acto, v.gr., de humildad puesto únicamente por el motivo propio y específico de esa virtud y ese mismo acto puesto *por amor a Dios*, motivo perfectísimo de la caridad.

c) *Más universal.*—Nunca será posible que el influjo *actual* de la caridad recaiga sobre *todos* los actos humanos de un hombre viador. El concilio de Trento definió que nadie puede evitar absolutamente todos los pecados veniales durante toda su vida a no ser por un especial privilegio, que no parece haber sido concedido a nadie fuera de la Santísima Virgen [35]. Luego no cabe duda que se producirán algunos actos—esos pecados veniales—que de ninguna manera serán informados por la caridad *actual* (aunque sí por la habitual). Pero, a medida que los actos informados o imperados por ella sean más numerosos y se extiendan a mayor número de virtudes, la perfección integral de la vida cristiana se irá incrementando y perfeccionando cada vez más.

[34] «No por cualquier acto de caridad aumenta la misma caridad; si bien cualquier acto de caridad *dispone* para el aumento de la misma; en cuanto que por un acto de caridad el hombre se hace más pronto a seguir obrando por caridad; y, creciendo esta habilidad y prontitud, el hombre prorrumpe en un *acto más ferviente de amor* por el cual se esfuerza a crecer en caridad: *y entonces aumenta de hecho la caridad*» (II-II,24,6).

[35] Cf. D 833.

Conclusión 4.ª: La perfección de la vida cristiana se identifica con la perfección del doble acto de caridad; pero primariamente con relación a Dios, y secundariamente con relación al prójimo.

151. Es elemental en teología que no hay más que una sola virtud, un solo hábito infuso de caridad, con el cual amamos a Dios por sí mismo y al prójimo y a nosotros mismos por Dios [36]. Todos los actos procedentes de la caridad, cualquiera que sea el término donde recaigan, se especifican por un mismo objeto o motivo formal, a saber: la bondad infinita de Dios en sí misma considerada. Ya sea que amemos directamente a Dios en sí mismo, ya que amemos directamente al prójimo o a nosotros mismos, si se trata de verdadero amor de caridad, siempre el motivo formal es el mismo: la infinita bondad de Dios. No se puede dar verdadera caridad hacia el prójimo o hacia nosotros mismos si no procede del motivo sobrenatural del amor a Dios; y es preciso distinguir bien este acto formal de caridad de cualquier inclinación hacia el servicio del prójimo nacida de una compasión puramente humana o de cualquier otra forma de amor producida por algún motivo puramente natural.

Siendo esto así, es evidente que el crecimiento del hábito infuso de la caridad determinará una mayor capacidad con relación a su doble acto. No se puede aumentar en el alma la capacidad de amar a Dios sin que se aumente correlativamente, y en el mismo grado, la capacidad de amar al prójimo. Esta verdad constituye el argumento central de la sublime epístola primera del apóstol San Juan, donde se pone de manifiesto la íntima conexión e inseparabilidad de ambos amores.

Sin embargo, en el ejercicio del amor hay un orden y jerarquía exigidos por la naturaleza misma de las cosas. En virtud de ese orden, la perfección de la caridad consiste *primariamente* en el amor de Dios, infinitamente amable por sí mismo, y *secundariamente* en el amor del prójimo y de nosotros mismos por Dios. Y aun entre nosotros mismos y el prójimo hay que establecer un orden, que se toma de la mayor o menor relación con Dios de los bienes de que se participa. Y así hay que amar antes el bien espiritual propio que el bien espiritual del prójimo, pero hay que amar más el bien espiritual del prójimo que nuestro propio bien corporal.

La razón de esta jerarquía o escala de valores es porque—como explica Santo Tomás—a Dios se le ama como *principio* del bien sobre el que se funda el amor de caridad; el hombre se ama a sí mismo con amor de caridad en cuanto que *participa directamente* de ese mismo bien, y al prójimo se le ama con ese mismo amor en cuanto *socio y copartícipe* de ese bien. Luego es evidente que hay que amar en primer lugar a Dios, que es el manantial y la fuente de ese bien; en segundo lugar, a nosotros mismos, que participamos *directamente* de él; y, por último, al prójimo, que es nuestro socio y compañero en la participación de ese bien [37]. Pero como el cuerpo participa de la bienaventuranza únicamente por cierta *redundancia* del alma, síguese que, en cuanto a la participación de esa bienaventuranza, está más próximo a nuestra alma el alma del prójimo que nuestro mismo cuerpo; de donde hay que anteponer el bien espiritual del prójimo a nuestro propio bien corporal [38].

[36] II-II,23,5; 25,12; 26,1-4.
[37] II-II,26,4. Cf. 184,3.
[38] II-II,26,5.

Conclusión 5.ª: La perfección cristiana consiste en la perfección de la caridad afectiva y efectiva; primariamente de la afectiva, y secundariamente de la efectiva.

152. Es preciso, ante todo, distinguir cuidadosamente ambas maneras de ejercitar la caridad. He aquí cómo lo explica San Francisco de Sales:

> «Dos son los principales ejercicios de nuestro amor a Dios: uno *afectivo* y otro *efectivo o activo*, como dice San Bernardo. Por el primero nos aficionamos a Dios y a todo lo que a El place; por el segundo servimos a Dios y hacemos lo que El ordena. Aquél nos une a la bondad de Dios, éste nos hace cumplir su voluntad. El uno nos llena de complacencia, de benevolencia, de aspiraciones, de deseos, de suspiros, de ardores espirituales, de tal modo que nuestro espíritu se infunde en Dios y se mezcla con El; el otro pone en nosotros el firme propósito, el ánimo decidido y la inquebrantable obediencia para cumplir los mandatos de su voluntad divina y para sufrir, aceptar, aprobar y abrazar todo cuanto proviene de su beneplácito. El uno hace que nos complazcamos en Dios; el otro, que le agrademos» [39].

Ahora bien: presupuesto lo que hemos sentado más arriba de que la perfección cristiana será tanto mayor a medida que la caridad produzca más intensamente su propio acto elícito e impere el de las demás virtudes de una manera más intensa, actual y universal, es evidente que la perfección depende primariamente de la caridad *afectiva*, y sólo secundariamente de la *efectiva*. Porque:

a) Sin la influencia de la caridad informando de algún modo el alma, los actos internos o externos de cualquier virtud *adquirida*, por muy perfectos que sean en su género, no tienen ningún valor sobrenatural, no sirven para nada en orden a la vida eterna.

b) Los actos sobrenaturales procedentes de cualquier virtud *infusa* realizados con un afecto de caridad débil y remiso tienen un valor meritorio igualmente débil y remiso por muy duros y penosos que puedan ser en sí mismos. No olvidemos que, como enseña Santo Tomás, la mayor o menor dificultad de un acto no añade *per se* ningún valor al mérito *esencial* del mismo—que depende exclusivamente del grado de caridad con que se hace—, aunque puede añadirle *per accidens* por el mayor ímpetu de caridad que ordinariamente llevará consigo [40].

c) En cambio, los actos de cualquier virtud infusa, por muy fáciles y sencillos que sean en sí mismos, realizados con un afecto de caridad intensísima, tienen un gran valor meritorio y son de altísima perfección. De este modo, la más pequeña acción de Cristo, el simple cocinar y barrer la casita de Nazaret realizado por María, tenía un valor incomparablemente superior al martirio de cualquier santo.

d) Esto mismo se desprende del hecho de que la perfección cristiana consista *especialmente* en el acto propio o elícito de la misma caridad (caridad afectiva) y sólo *integralmente* en los actos de las demás virtudes *imperados* por la caridad (caridad efectiva).

Todo esto de suyo o *en el orden objetivo*.

Sin embargo, *subjetivamente*, la perfección del amor divino se manifiesta

[39] San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios* 6,1.

[40] «Importa más para el mérito y la virtud lo *bueno* que lo *difícil*. No siempre lo más difícil es más meritorio; es preciso que sea también lo mejor» (II-II,27,8 ad 3; cf. III *Sent.* d.30 a.3 et 4 ad 3; *De virtutibus* 2,8 ad 4).

mejor en el ejercicio de la caridad *efectiva*, o sea, en la práctica por amor de Dios de las virtudes cristianas, sobre todo si hay que superar para ello grandes dificultades, tentaciones o trabajos. El amor afectivo, aunque más excelente de suyo, se presta a grandes ilusiones y falsificaciones. Es muy fácil decirle a Dios que le amamos con todas nuestras fuerzas, que desearíamos ser mártires, etc., etc., sin perjuicio de faltar inmediatamente al silencio—que cuesta bastante menos que el martirio—o de mantener, con una terquedad ribeteada de amor propio, un punto de vista incompatible con aquella plenitud del amor tan rotundamente formulada. En cambio, la legitimidad de nuestro amor a Dios se hace mucho menos sospechosa cuando nos impulsa a practicar callada y perseverantemente, a pesar de todos los obstáculos y dificultades, el penoso y monótono deber de cada día. El mismo Cristo nos enseña que por sus frutos se conoce el árbol (Mt 7, 15-20) y que no entrarán en el cielo los que se limiten a decir: «¡Señor, Señor!», sino los que cumplan la voluntad de su Padre celestial (Mt 7,21). Y esto mismo pone de manifiesto en la parábola de los dos hijos (Mt 21, 28-32).

Conclusión 6.ª: Para su plena expansión y desarrollo, tal como lo exige la perfección cristiana, la caridad necesita ser perfeccionada por el don de sabiduría.

153. Es una sencilla aplicación de la doctrina general de la necesidad de los dones para la perfección de las virtudes infusas. Como ya vimos, sin la influencia de los dones, las virtudes infusas actúan según las reglas de la simple razón natural iluminada por la fe, o sea a nuestro pobre *modo humano*. Ahora bien: siendo en sí mismas hábitos sobrenaturales y divinos, las virtudes infusas están reclamando, por su misma naturaleza, un ejercicio al *modo divino o sobrehumano*, que es la atmósfera y ambiente que les corresponde por derecho propio en su calidad de hábitos sobrenaturales. Mientras los dones del Espíritu Santo no les proporcionen ese *modo divino* que les caracteriza a ellos, y de que carecen las virtudes infusas abandonadas a sí mismas[41] (por la necesidad en que se encuentran de someterse al control y regla de la simple razón natural iluminada por la fe), es completamente imposible que alcancen su plena expansión y desarrollo.

Y esto que ocurre con todas las virtudes infusas, de una manera especialísima afecta a la caridad. Porque, siendo una virtud perfectísima, la más divina y excelente de todas, está reclamando con imperiosa exigencia la atmósfera divina de los dones del Espíritu Santo para dar de sí todo lo que ella puede dar. La regla de la pobre razón humana, aunque sea iluminada por la fe, es del todo insuficiente para darle esa modalidad divina. Porque la razón natural en sí misma está a infinita distancia del orden sobrenatural y es absolutamente impotente, no ya para *producirlo*—lo que es absurdo y herético—, pero ni siquiera para exigirlo o reclamarlo en modo alguno[42]. Y aun elevada el alma al orden sobrenatural por la gracia e iluminada la razón natural por las luces de la fe, todavía el ejercicio de las virtudes infusas se realiza al *modo humano*, bajo la regla y control de la propia razón humana, que, actuando (bajo la moción ordinaria de la gracia) como causa motora del hábito virtuoso, tiene que imprimirle forzosamente su propia *modalidad humana*. Para que se produzca la *modalidad divina* que reclama la caridad es preciso que la razón humana, bajo la moción del

[41] Tal es la doctrina expresa de Santo Tomás. Recuérdese, por ejemplo, el siguiente texto, tan claro y expresivo: «Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus *modo humano*, sed dona *ultra humanum modum*» (III *Sent.* d.34 q.1 a.1).

[42] Cf. la doctrina de la Iglesia contra pelagianos y semipelagianos (D 1015 1268 1748).

Espíritu Santo por medio de sus dones, deje de ser *regla y causa motora del hábito* para convertirse en *sujeto pasivo o receptor* que reciba dócilmente y deje actuar sin resistencia, en toda su limpieza e integridad, la *modalidad divina de los dones* que procede de la regla y el motor a que se ajustan, que no es otro que el Espíritu Santo mismo. Sólo bajo la influencia del don de entendimiento, que sin destruir la fe—porque no se trata todavía de la visión beatífica—le da una penetración y profundidad intensísimas en los misterios sobrenaturales *(quasi intus legere)* [43], y, sobre todo, bajo el don de sabiduría, que le hace saborear las cosas divinas por cierta misteriosa connaturalidad y simpatía—*per quandam connaturalitatem* [44]—, alcanzará la caridad su plena expansión y desarrollo en la medida que requiere y exige la perfección cristiana.

De donde se sigue, como corolario inevitable, la necesidad de la mística para la perfección cristiana, toda vez que la característica esencial del *estado místico* consiste precisamente—como admiten todas las escuelas—en la actuación y predominio de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano. No se da ni puede darse una perfección o santidad puramente *ascética* a base del ejercicio al modo humano de las virtudes infusas. Es preciso que esa modalidad humana sea sustituida por la divina de los dones; y esto es mística en el sentido riguroso y técnico de la palabra.

Conclusión 7.ª: La caridad puede crecer indefinidamente en el hombre viador; por consiguiente, la perfección cristiana no puede encontrar un límite infranqueable en esta vida.

154. De tres maneras—dice Santo Tomás al pasar a la demostración de esta tesis [45]—puede tener término el aumento de una forma. La primera es por parte de la misma forma, cuando tiene una capacidad limitada, más allá de la cual no pueda avanzar sin desaparecer ella misma; así, por ejemplo, si modificamos sin cesar el color gris, llegaremos forzosamente al color blanco o al negro. La segunda es por parte del agente, cuando no tiene fuerza suficiente para seguir aumentando la forma en el sujeto. Y en tercer lugar por parte del sujeto mismo, cuando no es susceptible de una perfección mayor.

Ahora bien: por ninguno de estos tres motivos puede asignarse un término al aumento de la caridad en esta vida. No por parte de la misma caridad, ya que en su propia razón específica no es otra cosa que una participación de la caridad infinita, que es el Espíritu Santo mismo. Ni por parte del agente que produce el aumento, que es el mismo Dios, cuyo poder es infinito y, por lo mismo, inagotable. Ni, finalmente, por parte del sujeto donde reside la caridad—la voluntad humana—, cuya capacidad obediencial en manos de Dios es también inagotable, y así, a medida que la caridad va creciendo, crece también la capacidad del alma para un crecimiento posterior. Luego la caridad no encuentra límite alguno en su desarrollo mientras permanezcamos en este mundo, y puede, por lo mismo, crecer indefinidamente [46].

Otra cosa será en la patria. El alma habrá llegado ya a su término, y, en el momento mismo de su entrada en el cielo, su grado de caridad que-

[43] II-II,8,1.
[44] II-II,45,2.
[45] II-II,24,7.
[46] Esta doctrina de Santo Tomás fue proclamada por la Iglesia en el concilio de Viena contra los errores de begardos y beguinas (D 471).

dará completamente fijo de acuerdo con la intensidad alcanzada hasta el último momento de su permanencia en la tierra. Es evidente, desde luego, que aun en el cielo podría la caridad crecer indefinidamente por parte de los tres capítulos que acabamos de examinar, ya que allí no se cambia la naturaleza misma de la caridad, ni disminuye el poder de Dios, ni la potencia obediencial de la criatura en manos de Dios; pero sabemos ciertamente que no crecerá más por haber sido fijada en su grado correspondiente por la voluntad inmutable de Dios y haberse terminado el tiempo de merecer[47].

Examinadas las relaciones entre la caridad y las demás virtudes infusas en orden a la perfección y algunas de las principales cuestiones complementarias, veamos, finalmente, el papel que corresponde a los *consejos*. Esto acabará de darnos el concepto integral de la perfección cristiana.

Conclusión 8.ª: La perfección cristiana consiste esencialmente en los preceptos; y secundaria e instrumentalmente, en los consejos.

155. Santo Tomás dedica un hermoso artículo a esta cuestión[48]. Y para demostrarla, invoca en el argumento *sed contra* la autoridad de la Sagrada Escritura. En el Deuteronomio (6,5) se nos dice: «Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder»; y en el Levítico (19,18) se añade: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». De estos dos preceptos dice el Señor que pende toda la Ley y los Profetas (Mt 22,40). Luego la perfección de la caridad, en la que consiste la perfección cristiana, se nos manda bajo precepto.

En el cuerpo del artículo insiste en el mismo argumento en orden a la caridad. Sabemos ya que la perfección cristiana consiste *per se* y esencialmente en la caridad; principalmente en el amor de Dios, y secundariamente en el amor del prójimo. Pero tanto el amor de Dios como el del prójimo constituyen precisamente el primero y el mayor de todos los mandamientos; luego la perfección cristiana consiste esencialmente en los *preceptos*.

El Doctor Angélico se fija a continuación en la forma en que se nos intima ese precepto fundamental: «Amarás al Señor tu Dios *con todo tu corazón*... y al prójimo *como a ti mismo*». Ahora bien: «todo» y «perfecto» son una misma cosa según el Filósofo; y cada uno se ama a sí mismo en grado máximo. De donde concluye Santo Tomás que el amor de Dios y del prójimo no caen bajo precepto *en determinada medida*, de manera que lo que de ella exceda quede en simple consejo, sino que cae universalmente bajo precepto *el amor en toda su latitud*. Hasta el punto de que, como dice San Agustín, la misma perfección de la patria no se excluye de ese precepto[49]. Y lo confirma con la autoridad de San Pablo: «el fin del Evangelio es la caridad» (1 Tim 1,5); y es evidente que en el fin no se pone medida alguna, sino sólo en los medios para alcanzarlo, así como el médico no pone medida a la salud que quiere darle al enfermo, sino sólo a las medicinas para alcanzarla.

A continuación prueba Santo Tomás que la perfección consiste secundaria e instrumentalmente en los consejos. Todos ellos—dice—se ordenan, como los preceptos, a la caridad; pero de manera muy distinta. Porque los

[47] Tal es la sentencia unánime de los teólogos de todas las escuelas. No hay sobre esto ninguna definición expresa de la Iglesia, pero es una verdad claramente enseñada por su Magisterio ordinario, repetida por los Santos Padres e incorporada definitivamente a la teología por todas las escuelas. Cf. I,62,9.

[48] II-II,184,3.

[49] Cf. el ad 2 de este mismo artículo.

preceptos se ordenan a remover las cosas *contrarias* a la caridad, en unión con las cuales no podría existir, y los consejos se limitan a remover los obstáculos que impiden el ejercicio *fácil* y *expedito* de la caridad, aunque sin contrariarla totalmente. Con lo cual aparece claro que los consejos no son *esenciales* para la perfección cristiana, sino tan sólo *instrumentos* excelentes para mejor llegar a ella.

De esta magnífica doctrina, con frecuencia tan olvidada, se deducen graves consecuencias prácticas, sobre todo en orden a la obligatoriedad de la perfección cristiana para todos los cristianos. Porque es evidente que, si la perfección consiste principalmente en los *preceptos*, como quiera que no está exento de ellos absolutamente ningún cristiano, síguese que todos ellos —cualquiera que sea su estado y condición—están *obligados* a aspirar a la perfección. No se trata de un consejo, sino de un *precepto;* luego obliga a todos.

Los *consejos* son los que no nos obligan a todos. Nadie está estrictamente obligado a abrazar la vida religiosa, donde se practican de una manera oficial y como profesionalmente los *consejos evangélicos*. También los no religiosos pueden y deben santificarse con el cumplimiento estricto de los *preceptos* y con la práctica afectiva de los consejos, o sea con el *espíritu* de los mismos. Porque es preciso distinguir entre la práctica *efectiva o material* de los consejos evangélicos (pobreza, castidad y obediencia), que no es universalmente obligatoria, y la práctica *afectiva*, o sea del *espíritu de los consejos*, que obliga absolutamente a todos. La primera suele sancionarse con los votos públicos (estado religioso); la segunda afecta a todos los cristianos, cualquiera que sea su estado o condición de vida. Nadie está obligado a hacer voto de pobreza, de obediencia o de castidad, pero todos lo estamos a practicar esas tres virtudes en la medida y grado compatible con el estado de vida de cada uno en particular.

Y es preciso tener en cuenta, además, que al margen de esos consejos evangélicos existen otros muchos *consejos particulares* o privados, procedentes de inspiraciones interiores del Espíritu Santo, acerca de obras de supererogación (v.gr., más oración, más espíritu de sacrificio, mayor desprendimiento de todas las cosas de la tierra, etc., etc.), que, sin constituir propiamente un verdadero precepto, representan una invitación particular, una manifestación concreta de la voluntad de Dios sobre un alma determinada, que no puede descuidarse sin cometer una verdadera *infidelidad a la gracia*, difícilmente conciliable con el concepto completo e integral de la perfección cristiana.

Recojamos ahora, en resumen esquemático, todo cuanto acabamos de decir sobre el papel de la caridad, de las demás virtudes y de los consejos en orden a la perfección cristiana.

La perfección cristiana puede considerarse de dos maneras:

- *Habitual (en cuanto al ser)*
  - *Radicalmente*: Simple posesión de la gracia, virtudes y dones del Espíritu Santo.
  - Simpliciter *Propiamente*: Desarrollo eminente de la gracia, virtudes y dones *en cuanto hábitos*.
- *Actual (en cuanto al obrar)*
  - *Primaria y esencialmente: en los preceptos*
    - *Especial o formalmente*: En los actos de *caridad* (sin tasa ni medida)
      - Para con Dios.
      - Para con el prójimo.
    - *Materialmente*: En los actos *preceptuados* de las demás virtudes, en cuanto *imperados* por la caridad.
  - *Secundaria e instrumentalmente: en los consejos*
    - *Evangélicos*:
      - Pobreza.
      - Obediencia.
      - Castidad.
    - *Particulares*: Inspiraciones interiores del Espíritu Santo acerca de obras de supererogación.

3. Obligatoriedad de la perfección cristiana

En realidad, esta cuestión ya está resuelta en la tesis anterior, de la que no es más que una consecuencia inevitable. Si la perfección cristiana no consiste en los consejos, sino en los *preceptos*, síguese que es obligatoria para todos, ya que los preceptos obligan absolutamente a todos. Pero es conveniente examinar más despacio todo esto y completar la visión de conjunto con detalles complementarios y cuestiones secundarias, que ayudan a la mejor inteligencia de lo fundamental.

A) Sentido y prueba de la obligatoriedad general

156. Formulemos ante todo la tesis que hemos de demostrar.

Tesis: Todos los cristianos están obligados a aspirar a la perfección cristiana.

Sentido.—*a)* Decimos todos los cristianos para significar que la obligación de aspirar a la perfección no es privativa tan sólo de los sacerdotes y religiosos. Ellos estarán obligados *a fortiori* por la ordenación sacerdotal o la profesión religiosa, pero la obligación fundamental arranca de la naturaleza misma de la gracia, recibida en forma de *germen* con las aguas del bautismo, lo cual lleva consigo la exigencia de su crecimiento y desarrollo.

Se trata, pues, de una obligación común a todos los cristianos por el hecho mismo de estar bautizados en Cristo.

b) ... ESTÁN OBLIGADOS...—No se trata de una simple invitación, sino de una verdadera *obligación*, aunque en grados diferentes, como veremos más adelante al distinguir entre sacerdotes, religiosos y seglares.

c) ... A ASPIRAR...—No se trata, en efecto, de que estemos obligados a ser perfectos ya *en acto* al comienzo de la vida cristiana o en un momento determinado de la misma, sino tan sólo a *aspirar* positivamente a ella como a un *fin* que nos proponemos seriamente alcanzar algún día.

d) ... A LA PERFECCIÓN CRISTIANA.—No se trata de la perfección *radical* o en acto primero, que se reduce a la simple permanencia en el estado de gracia, sino a la perfección *simpliciter*, o en acto segundo, que supone un desarrollo *eminente* de todo nuestro organismo sobrenatural, formado por la gracia, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo.

Esto supuesto, vamos a la prueba de la tesis.

1.º POR LA SAGRADA ESCRITURA.—Escuchemos en primer lugar al mismo Verbo encarnado: «Sed perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt 5,48).

Estas palabras las pronunció Cristo en el sermón de la Montaña dirigiéndose a *todos* los hombres. Esta ha sido la interpretación unánime de los Santos Padres.

Los apóstoles insisten en el mandato de su divino Maestro. San Pablo dice que Dios nos ha elegido en Cristo «para que fuésemos santos e inmaculados ante El» [50]; que es preciso que nos esforcemos «hasta que *todos* alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual *varones perfectos a la medida de la plenitud de Cristo*» [51], ya que la voluntad de Dios es que nos santifiquemos todos: «La voluntad de Dios es vuestra santificación» [52]. San Pedro quiere que seamos santos en todo, a imitación de Dios, que es santo: «Sed santos en todo, porque escrito está: 'Sed santos, porque santo soy yo'» [53]. Y el vidente del Apocalipsis quiere que nadie se considere tan perfecto que no deba serlo más: «El justo practique aún la justicia y el santo santifíquese más» [54].

2.º LOS SANTOS PADRES.—La Tradición confirma esta doctrina. Sería cosa fácil multiplicar los textos. El famoso aforismo tantas veces citado por los Padres «en el camino de Dios el no ir adelante es volver atrás» expresa claramente la necesidad de ir siempre adelante en el camino de la perfección cristiana, so pena de volver atrás y comprometer nuestra misma salvación.

50 Eph 1,4.
51 Eph 4,13.
52 1 Thess 4,3.
53 1 Petr 1,15-16.—Cf. Lev 11,44; 19,2 y 20,7.
54 Apoc 22,11.

3.º El Magisterio de la Iglesia.—Su Santidad el Papa Pío XI, en su encíclica del 26 de enero de 1923 sobre San Francisco de Sales, dice expresamente:

«Ni nadie juzgue que esto obliga únicamente a unos pocos selectísimos y que a los demás se les permite permanecer en un grado inferior de virtud. Están obligados a esta ley *absolutamente todos sin excepción*»[55].

Pero ha sido el concilio Vaticano II quien ha proclamado con insistencia y claridad meridiana la doctrina de la vocación universal a la santidad y, por consiguiente, la obligación que incumbe a todos los cristianos de tender eficazmente a conseguirla. He aquí algunos textos de la *Constitución dogmática sobre la Iglesia*[56]:

«Es, pues, completamente claro que *todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad,* y esta santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena. En el logro de esta perfección *empeñen los fieles las fuerzas recibidas, según la medida de la donación de Cristo...*» (n.40).

«Quedan, pues, invitados y aun *obligados todos los fieles cristianos a buscar insistentemente la santidad y la perfección dentro del propio estado.* Estén todos atentos a encauzar rectamente sus afectos, no sea que el uso de las cosas del mundo y un apego a las riquezas contrario al espíritu de pobreza evangélica les impida la prosecución de la caridad perfecta. Acordándose de la advertencia del Apóstol: 'Los que usan de este mundo no se detengan en eso, porque los atractivos de este mundo pasan' (cf. 1 Cor 7,31)» (n.42).

«*Todos los fieles, de cualquier condición y estado,* fortalecidos con tantos y tan poderosos medios de salvación, *son llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la perfección de aquella santidad con la que es perfecto el mismo Padre*» (n.11).

Es imposible hablar más claro y con más apremiante insistencia.

4.º La razón teológica.—Al razonar Santo Tomás la doctrina de que la perfección consiste en los *preceptos*—que es del todo equivalente a la de su obligatoriedad—, se fija en que la caridad con todos sus grados y con todos sus modos (incluso el de la patria) es de precepto para todo el mundo. La caridad no se nos ha preceptuado solamente hasta un determinado límite o grado, más allá del cual pase a ser cosa de consejo, sino *en toda su extensión y latitud:* «*ex toto* corde tuo, et *ex tota* anima tua, et *ex tota* mente tua» (cf. Mt 22,37). Entre todos los valores espirituales, sólo la caridad tiene razón de fin. No solamente es ella el fin de los otros preceptos, que se nos dan únicamen-

[55] He aquí el texto latino del Papa: «Nec vero quisquam putet ad paucos quosdam lectissimos id pertinere, ceterisque in inferiore quodam virtutis gradu licere consistere. *Tenentur enim hac lege omnes, nullo excepto*» (Pío XI, encíclica *Rerum omnium:* AAS t.15 p.50).

[56] Cf. Concilio Vaticano II, *Constituciones, decretos, declaraciones,* BAC, 3.ª ed. (Madrid 1966).

te para cumplir mejor éste, sino que lo es incluso para nosotros mismos, ya que por ella nos unimos a Dios, que es nuestro fin último y nuestra perfección objetiva suprema. Ahora bien: cuando se trata del fin, no es posible señalar una determinada medida; y aquí menos que en cualquiera otra cosa por tratarse del fin supremo, que participa en cierto modo de la infinitud de Dios [57].

De aquí se deduce una consecuencia muy importante, capaz de resolver por sí sola las objeciones que contra esta doctrina podría suscitar una visión superficial del problema. La perfección de la caridad está preceptuada *como fin* al que hay que tender, no como *materia inmediata* que haya de ejercitarse en seguida [58]. La diferencia es enorme. Si la perfección de la caridad estuviese preceptuada como materia inmediata, todos los no perfectos estarían en pecado mortal (por la transgresión de un precepto *grave* como es el del amor). En cambio—como explica admirablemente Santo Tomás [59]—, estando preceptuada únicamente *como fin*, no es transgresor del precepto el que no ha logrado todavía su plena perfección, con tal de que camine hacia ella y posea la caridad al menos en su ínfimo grado, que consiste en no amar cosa alguna más que a Dios, ni contra Dios, ni tanto como a Dios. Sólo el que no ha alcanzado este grado ínfimo quebranta gravemente el precepto de la perfección.

Claro que es preciso no dar tampoco en el extremo contrario. Del hecho de que no se quebrante el precepto, con tal de poseer la perfección sustancial de la caridad en su grado ínfimo, no se sigue en modo alguno que no estemos obligados a *caminar* incesantemente hacia la plena perfección de la caridad, puesto que la finalidad del precepto se refiere a esta perfección plena, no ciertamente como *materia inmediata*, pero sí como fin al que hay que tender. De manera que el que de un modo consciente y deliberado tomase la determinación de no progresar más, contentándose con la perfección ínfima (simple estado de gracia), quebrantaría, sin duda alguna, el precepto de la perfección.

Ahora bien: ¿qué clase de pecado cometería el que así procediese? Depende de su estado y condición en el Cuerpo místico de Cristo. Vamos a precisarlo con exactitud al señalar la obligación *especial* que afecta al sacerdote y al religioso.

B) Obligatoriedad especial para el sacerdote y el religioso

157. Para resolver con acierto esta cuestión es preciso tener en cuenta los siguientes principios [60]:

1.º Todos los cristianos están obligados a amar a Dios sobre todas las cosas y, por consiguiente, a tender a la perfección al menos de una *manera general* con los medios a su alcance según su estado.

[57] II-II,184,3; cf. *Opusc.* 17 c.6; ibid., 16 c.1.

[58] Cf. Cayetano, *In II-II* q.184 a.3; Passerini, *De statibus in II-II p.184 a.3* n.705, 1065, etcétera.

[59] II-II,184,3 ad 2.

[60] Garrigou-Lagrange, *De sanctificatione sacerdotum* c.1 a.1-3; Tanquerey, *Teología ascética* n.353-406.

2.º Además de esta obligación general, el religioso contrae otra *especial* en virtud de su misma profesión religiosa, que le obliga a tender a la *perfección propiamente dicha* por la práctica de los consejos evangélicos en la forma determinada por su regla y constituciones.

3.º El sacerdote secular, aunque no está constituido en estado canónico de perfección, está obligado, en virtud de su ordenación sacerdotal y de su oficio ministerial, a tender *a la perfección propiamente dicha*, en la que debe sobresalir más que el religioso no sacerdote [61].

Teniendo en cuenta estos principios, ya podemos contestar a la pregunta formulada más arriba acerca de la clase de pecado que cometería el que de una manera consciente y deliberada tomase la determinación de no perfeccionarse más. Si esa persona está consagrada a Dios mediante los votos religiosos, cometería indudablemente un verdadero pecado mortal. Lo dice expresamente San Alfonso de Ligorio [62] y es una consecuencia exigida por la naturaleza misma de las cosas, ya que con ello faltaría gravemente al *deber esencial* de su estado, que es precisamente el de aspirar y tender a la perfección [63].

Dígase lo mismo *mutatis mutandis* del sacerdote secular. También el sacerdote está *especialmente* obligado a tender a la perfección cristiana. No porque se encuentre *de iure* en un *estado de perfección* como el religioso, sino por la excelsa dignidad de las funciones sacerdotales, que exigen de él una santidad todavía más alta que la del simple religioso no sacerdote. Escuchemos a Santo Tomás:

«Para el digno ejercicio de las órdenes no basta una bondad cualquiera, sino que se requiere una bondad *eminente (bonitas excellens)*; para que así como aquellos que reciben el orden son puestos en un grado más alto que la multitud, así también sean superiores por su santidad» [64].

Esto con respecto a los seglares. Veamos ahora lo que dice con respecto a los religiosos no sacerdotes:

«Pero, si el religioso no tiene orden ninguna, es evidente que el clérigo es superior por lo que se refiere a la dignidad, ya que por la orden sagrada queda consagrado a los ministerios más dignos, en los que sirve al mismo Cristo en el sacramento del altar, *que exige una santidad interior mayor que la que exige el estado religioso*. Por eso dice Dionisio: «El orden monástico debe seguir a las órdenes sacerdotales y elevarse a las cosas divinas, imitándolas». Y así, en igualdad de circunstancias, es más grave el pecado del clérigo ordenado *in sacris* cuando hace algo en contra de la santidad que

[61] Cf. II-II,184,8.
[62] «*Peccat mortaliter* religiosus qui firmiter statuit non tendere ad perfectionem, vel nullo modo de ea curare» (*Theol. Moralis* 1,4 n.16).
[63] II-II,186,1 ad 3 et 4.—Cf. CIC cn.487 y 593.
[64] *Suppl.* 35,1 ad 3.

el pecado del simple religioso sin órdenes. Siempre queda, sin embargo, que el religioso no clérigo está obligado a las observancias regulares, a las que no están obligados los clérigos »[65].

Ahora bien: esto supuesto, es muy fácil establecer el argumento. Si el religioso lego que descuida gravemente su perfección peca *mortalmente*—como dice San Alfonso de Ligorio—y, en igualdad de condiciones, el sacerdote secular que falta a sus deberes («si aliquid contrarium sanctitati agat») peca *más gravemente* que el religioso lego, síguese que la transgresión del precepto de la perfección—si es una transgresión plena, consciente y deliberada—constituye para el sacerdote secular un verdadero pecado *mortal*[66].

Otra cosa es tratándose de seglares. También ellos están obligados a tender a la perfección cristiana, como hemos visto más arriba. Pero no en virtud de una obligación *especial*—como el religioso, en virtud de sus votos, o el sacerdote, en virtud de su ordenación—, sino únicamente por la obligación *general* contenida en el primer mandamiento del decálogo y en las exigencias de su bautismo. En virtud de estos principios, para que un seglar quede libre de una transgresión *grave* del precepto general basta con que posea la caridad en su grado ínfimo[67], poniendo los medios necesarios para no perderla y *sin despreciar* ni *excluir positivamente* la perfección cristiana[68], lo cual supone en la práctica *cierta tendencia* a la perfección y el ejercicio de ciertas obras supererogatorias[69]. Cosa que no bastaría al religioso o sacerdote, ya que ellos están obligados a la perfección no solamente por aquella obligación *general* común a todos los cristianos, sino también por una obligación *especial*, aunque procedente de diversos títulos: la profesión religiosa o la ordenación sacerdotal. La obligación *general* podrían cumplirla con esas disposiciones mínimas que hemos exigido a los seglares, pero faltarían evidentemente a la obligación *especial*, que les liga a la perfección en cuanto religiosos o sacerdotes.

[65] II-II,184,8.

[66] Nótese, sin embargo, que, según la sentencia más probable, tanto para el sacerdote como para el religioso, la obligación *especial* de tender a la perfección cristiana se identifica con la de cumplir *digna* y *santamente* los diversos deberes de la vida sacerdotal o religiosa, que de suyo son eficacísimos para llevarles a la cumbre de la perfección. En virtud del precepto de la perfección están obligados únicamente a cumplir esos deberes cada vez mejor, siguiendo el ritmo del desarrollo de la caridad, que debe crecer hasta la muerte, como enseña Santo Tomás (cf. II-II,24,7-8).

[67] Escuchemos a Santo Tomás explicando con admirable precisión esta doctrina: «Como lo que cae bajo precepto puede ser cumplido de diversas maneras, *no se quebranta el mandamiento por no cumplirlo del mejor modo*. La perfección del amor divino cae bajo precepto en toda su extensión, de suerte que no se excluye de él ni siquiera la perfección del cielo, como observa San Agustín. Pero el que llegue de cualquier manera a esa perfección, se libra de la transgresión del precepto. El *grado ínfimo* del amor de Dios consiste en no amar nada con más intensidad que a Dios, ni tanto como a El, ni contra El. Quien no tenga este grado de perfección, *no cumple el precepto en manera alguna*. Pero hay otro grado de amor perfecto —el del cielo—al que no se puede llegar en esta vida, como ya se ha dicho. Quien no lo tiene, es evidente que no quebranta el precepto. *Ni tampoco lo quebranta el que no llegue a los grados intermedios de la perfección, con tal de que llegue al ínfimo* (que consiste—como acaba de decir—en no amar nada con más intensidad objetiva que a Dios, ni tanto como a El, ni contra El) » (II-II,184,3 ad 2).

[68] Si la excluyese *positivamente* y *por desprecio*, es indudable que aun el seglar quebrantaría gravemente el precepto de la perfección cristiana (cf. II-II,186,2 ad 2).

[69] Es doctrina común, recogida por Suárez en las siguientes palabras: «Apenas puede moralmente acontecer que un hombre aun secular tenga el firme propósito de no pecar nunca mortalmente, sin que, por lo mismo, haga alguna obra de supererogación y tenga el propósito formal o virtual de hacerla» (cf. SUÁREZ, *De Religione* t.4 l.1 c.4 n.12).

Para redondear ahora un poco más la doctrina general sobre la obligatoriedad de la perfección para todos los cristianos, vamos a recoger algunas advertencias de Santo Tomás, esparcidas en diferentes lugares de sus obras acerca de la obligatoriedad de lo más perfecto para nosotros *hic et nunc*. Planteemos la cuestión en forma.

C) ¿Es obligatoria para todos la práctica de lo más perfecto en un momento determinado?

158. La cuestión es más compleja de lo que a primera vista pudiera parecer. Pero, recogiendo algunos principios esparcidos en diferentes lugares de sus obras, podemos reconstruir el pensamiento del Angélico Doctor [70]. He aquí esos principios:

1.º Contestando a una objeción, advierte en la *Suma Teológica* que quebrantaría el precepto del amor todo aquel que, satisfecho de poseer la perfección sustancial de la caridad en su grado ínfimo, *despreciase* sus grados superiores y su perfección total [71].

2.º Pero es poco todavía el simple no despreciar la perfección. Para cumplir plenamente el precepto es preciso *querer* llegar a ella. Escuchemos a Santo Tomás:

«La perfección de la caridad es doble. Hay una perfección *externa*, que consiste en actos exteriores como signo de las disposiciones interiores, por ejemplo, la virginidad y la pobreza voluntarias, y a esta perfección (que es la materia propia de los *consejos)* no están todos obligados. Pero hay una perfección *interna* de la caridad, que consiste en el amor interior de Dios y del prójimo...; y a esta perfección están todos obligados *a tender* aunque no la posean actualmente todavía. En efecto: *si alguno no quisiese ya amar a Dios más de lo que le ama, de ninguna manera cumpliría el precepto de la caridad*» [72].

3.º ¿Será, pues, obligatorio aspirar siempre a lo más perfecto y practicarlo en realidad? Veamos la respuesta del Angélico Doctor:

«Hay que distinguir. El bien mejor puede considerarse como *materia de acción* o como *objeto de amor*. No estamos obligados al bien mejor en el plano de la acción, pero sí lo estamos en el plano del amor. La razón es muy sencilla. Toda regla de acción quiere una materia *determinada* y *precisa*. Pero si alguien estuviese obligado a *practicar* el bien mejor, estaría obligado a lo indeterminado. Luego en lo que se refiere a los *actos exteriores*, como no podemos estar obligados a lo indeterminado, no lo estamos tam-

[70] Cf. P. Lemonnyer, O.P., en la traducción francesa de la *Suma Teológica*, tomo *La vie humaine* p.550s; y P. I. G. Menéndez-Reigada, O.P., en *De dirección espiritual* p.157s.
[71] II-II,186,2 ad 2.
[72] Cf. S.Thom., *In Epist. ad Hebraeos* 6,1.

poco al bien mejor. Por el contrario, *en el plano del amor* estamos obligados al bien mejor en toda su extensión»[73].

Como se ve, vamos avanzando poco a poco. En la primera cita, Santo Tomás nos advertía que no se puede *despreciar* la perfección; en la segunda, que hay que *desearla*, y en la tercera, que hay que *amar* el bien mejor.

Pero ¿quedará reducido todo a esto? La aspiración a lo más perfecto, ¿se limitará a una simple tendencia afectiva y sentimental, a un puro romanticismo «en el plano del amor», a un «quisiera», sin llegar jamás al «quiero» enérgico y rotundo? Oigamos nuevamente a Santo Tomás:

«No puede llamarse perfecta la voluntad si no es tal que, presentándose la ocasión oportuna, se reduzca al acto. Pero, si no se presenta la ocasión, el defecto de la perfección que provendría del acto exterior es *simpliciter* involuntario, con tal que la voluntad esté firmemente dispuesta a obrar si pudiera»[74].

Este principio luminosísimo de Santo Tomás nos da la clave definitiva para la verdadera solución del problema que hemos planteado. La voluntad interior no es verdadera voluntad si, llegada la ocasión oportuna, no se traduce en obras. Por consiguiente, mal podrá decir uno que ama interiormente el bien mejor o lo más perfecto si, llegado el caso de poderlo oportunamente practicar, se abstiene de hacerlo sin motivo razonable. La razón alegada por Santo Tomás para probar que no nos obliga lo más perfecto *en el plano de la acción* es—como hemos visto—la de que nadie está obligado a lo incierto e indeterminado. ¡Son tantas las cosas que podríamos hacer en cada instante más perfectas de suyo que la que de hecho estamos haciendo! Pues por lo mismo que son tantas, tan inciertas y tan indeterminadas, no pueden obligarnos en la práctica ni hay culpa alguna en omitirlas, empleando ese tiempo en una acción en sí misma menos perfecta. Pero he aquí que, de momento, se nos presenta un bien mejor desprovisto totalmente de su incertidumbre e indeterminación. Habida cuenta de todas las circunstancias de lugar, tiempo, condición del sujeto, obligaciones del propio estado, etc., se nos presenta francamente como hacedero y como lo mejor para nosotros en un momento dado: *hic et nunc*. En este caso ya no se trata de lo más perfecto *objetiva o materialmente*, que es algo indeterminado e incierto, sino de lo más perfecto *subjetiva o formalmente*, que es ya del todo determinado y concreto. Presentándose lo

[73] S.Thom., *In Evang. Matthaei* 19,12.

[74] I-II,20,4: «Non est perfecta voluntas nisi sit talis quae, *opportunitate* data, operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate exsistente perfecta ut operaretur si posset, defectus perfectionis quae est ex actu exteriori est simpliciter involuntarium».

más perfecto en esta forma determinada y concreta, estamos obligados a practicarlo, so pena de incurrir en una positiva *resistencia a la gracia*. Y el resistir positivamente a la gracia sin motivo racional—y nunca lo habrá si se trata de verdadera inspiración del Espíritu Santo—no puede menos de envolver para un cristiano alguna falta, por lo menos del tipo de *imperfección*, si no queremos admitir ahí un verdadero pecado venial. En la mayoría de los casos se tratará, desde luego, de una negligencia culpable y, por consiguiente, de un verdadero pecado venial. Y en los caoss en que así ocurra está claro que esto basta para justificar la doctrina de la obligatoriedad de lo más perfecto cuando se presenta como viable y conveniente *hic et nunc*, habida cuenta de todas las circunstancias internas y externas del sujeto. De lo contrario, habría que decir que el Espíritu Santo nos autoriza a cometer culpables negligencias.

Esto nos lleva de la mano a examinar brevemente el concepto de «imperfección», con el que terminaremos esta materia de la obligatoriedad de la perfección cristiana.

D) Concepto de imperfección

159. Como es sabido, hay dos opiniones que se disputan el campo entre los teólogos. La primera sentencia afirma que no existen imperfecciones *positivas* distintas del pecado venial, o sea que *todas* las imperfecciones positivas son verdaderos pecados veniales. La segunda afirma que el pecado venial y la imperfección (aun *positiva)* son dos cosas distintas, o sea que hay imperfecciones que no son de suyo pecado venial [75]. Tales serían, principalmente, la omisión de un acto bueno no preceptuado (simple *consejo)* y el modo *remiso*, flojo, de cumplir un precepto (o sea con menos intensidad de fervor de la que se hubiera podido tener).

¿Qué hay que pensar de todo esto? Nos parece que la verdad integral puede lograrse en una síntesis armónica que recoja los elementos válidos de una y otra opinión. Vamos a explicar de qué manera.

En teoría, nos parece que no se puede negar cierta diferencia entre el pecado venial y la imperfección aun *positiva*. Si poseyendo, v.gr., el hábito de la caridad con una intensidad de 30 grados hacemos un acto de sólo 20 grados de intensidad, hemos obrado remisamente, y hemos cometido, por lo mismo, una *imperfección*, pero no es lícito decir que hemos cometido un *pecado venial*. El pecado venial es *malo*, y el acto por nosotros realizado es *bueno*, siquiera lo sea *menos* de lo que hubiera podido ser. Ni

[75] Defienden, entre otros, la primera sentencia Passerini, Billuart, Hugueny, Vermeersch, etcétera; y la segunda, Lugo, Salmanticenses, Garrigou-Lagrange, Cathrein, Richard, etc.

vale decir que estamos obligados a practicar lo que *hic et nunc* aparece ante nosotros como más perfecto, y que, por consiguiente, dejándolo de hacer o practicando lo menos perfecto sin motivo razonable, deja de ser bueno para nosotros. No. En este caso, junto con la imperfección procedente del acto menos perfecto podrá haber un pecado venial de imprudencia, pereza, falta de caridad para consigo mismo, etc., pero el acto *bueno* imperfecto no dejará de ser *bueno*, aunque imperfecto. Cuando rezamos el rosario u otra oración voluntaria, estamos realizando una *buena* acción, aunque acaso vaya acompañada de pecados veniales procedentes de distracciones voluntarias. De lo contrario, habría que decir que el pecado venial sobreveniente corrompe totalmente la obra buena haciéndola *mala;* en cuyo caso sería mejor no rezar (ya que se trata de oraciones voluntarias) que rezar imperfectamente, lo cual parece absurdo. No hay que confundir lo que es *menos bueno en sí* con lo que es *malo en sí*, ni tampoco lo que es *menos bueno* para nosotros *hic et nunc* con lo que es *malo* para nosotros *hic et nunc*. El bien menor no es un mal, como el mal menor no es un bien. No se deben confundir el bien y el mal, ni tampoco los preceptos y consejos [76].

Sin embargo de todo esto, *en la práctica* será muy difícil decir dónde termina la menor generosidad y dónde empieza la negligencia y la pereza. En la mayoría de los casos habrá de hecho verdadera negligencia, verdadera imprudencia, verdadera pereza y verdadera falta de caridad para consigo mismo y, por consiguiente, verdadero pecado venial. Claro que este pecado venial adyacente no comprometerá la bondad (aunque menor) del acto bueno imperfecto, pero es algo que *se le añade inseparablemente*, y, por lo mismo, hay obligación de evitarlo. Pero si, desatendiendo esta obligación, practicamos, no obstante, la obra buena imperfecta, esta obra no dejará de ser buena en cuanto tal, siquiera sea menos buena de lo que pudiera ser y vaya acompañada de ciertos pecados veniales, que proceden no de la misma obra—sería contradictorio—, sino de las malas disposiciones del sujeto. Hay obligación de evitar la imperfección *por estos pecados adjuntos*, pero no por la imperfección misma, que de suyo no es un mal, sino un bien, aunque menor [77].

En resumen, y recogiendo ahora la conclusión que se desprende de todo cuanto acabamos de decir en estas dos últimas cuestiones, nos parece que lo más perfecto *hic et nunc* para nosotros nos obliga tan sólo bajo *imperfección*, pero no bajo *pecado venial*, aunque de suyo esa imperfección vaya o pueda ir acompañada de algunos pecados veniales, procedentes de las malas disposiciones del sujeto, y haya obligación de evitarla por esos

[76] La transgresión de un *precepto grave* es pecado mortal; la de un *precepto leve*, pecado venial, y la de un *simple consejo*, imperfección. Identificar la imperfección con el pecado venial equivaldría a suprimir en el orden práctico toda clase de consejos, que resultarían puras entelequias abstractas.

[77] He aquí cómo distingue el cardenal Mercier el pecado mortal del venial y de la imperfección:

«El pecado mortal es la repudiación del fin. El pecado venial es el desliz de una voluntad que, sin apartarse totalmente del fin, se desvía de él.

La imperfección no se opone al fin, ni tampoco se aparta, sino que solamente es la negación de un progreso en dirección al fin.

El pecado venial deja de hacer un bien que podría y *debería* hacerse; es, pues, la *privación* de un bien, y, por lo mismo, es un mal, ya que el mal, según su definición, es la *privación* de un bien.

La imperfección es la *no-adquisición* de un bien, la simple ausencia de un bien, la negación de un bien; hablando, pues, en rigor, ella *no es un mal*.

Que el hombre no tenga alas no es ningún mal (físico), sino que es simplemente la *ausencia* de un bien. Que el hombre no tenga ojos es la *privación* de un órgano que debería tener, y esto ya es un mal (físico).

Estas mismas nociones se aplican al orden moral» (cf. CARDENAL MERCIER, *La vida interior* p.79, ed. Barcelona 1930).

otros pecados, pero no por sí misma, ya que, en definitiva, la imperfección no es un *mal*, sino un *bien*, aunque menor.

De esta manera, nos parece que pueden armonizarse las dos sentencias, recogiendo lo que cada una tiene de verdadera y rechazando sus extremismos y exageraciones. Nadie está autorizado para cometer imperfecciones; hay que evitarlas a todo trance. Pero no porque la imperfección sea un mal (en teoría no lo es), sino porque casi siempre va acompañada de otros males (pecados veniales adjuntos), que es obligatorio evitar.

4. Los grados de la perfección cristiana

160. Examinadas la naturaleza y obligatoriedad de la perfección cristiana, veamos ahora cuáles son sus grados.

Ante todo hay que tener en cuenta que, no consistiendo formalmente la perfección cristiana en otra cosa que en la perfección de la caridad, los grados de una y otra han de coincidir en lo fundamental. Se hace, pues, preciso examinar cuáles son los grados fundamentales en el desarrollo y expansión de la caridad.

Al plantearse el Doctor Angélico la cuestión de los diferentes grados de la caridad, parte de la división clásica a base de las tres vías o etapas fundamentales de la vida espiritual: purgativa, iluminativa y unitiva. Santo Tomás modifica un poco la terminología, pero es para sustituirla por otra del todo equivalente con el fin de relacionarla más de cerca con la virtud de la caridad. Para él—lo mismo que para San Agustín—, la caridad puede encontrarse en tres grados fundamentales: incipiente, proficiente y perfecto. Vamos a señalar las características de cada uno de ellos, estableciendo previamente nuestra tesis.

Tesis: En el desarrollo de la caridad se distinguen tres grados fundamentales: incipiente, proficiente y perfecto [78].

161. En el argumento *sed contra* cita Santo Tomás el conocido texto de San Agustín: «la caridad, una vez nacida, se *alimenta;* alimentada, se *fortalece;* fortalecida, se *perfecciona*» [79]. Son exactamente los tres grados correspondientes a los principiantes, los aprovechados y los perfectos.

En el cuerpo del artículo, vuelve una vez más el Angélico Doctor a la analogía, para él tan querida, con el orden natural. En el crecimiento y desarrollo físico-psicológico de la vida humana se pueden distinguir tres etapas fundamentales: la infancia, la adolescencia y la madurez, que se caracterizan por

[78] II-II,24,9.

[79] «Caritas cum fuerit nata, *nutritur;* cum fuerit nutrita, *roboratur;* cum fuerit roborata, *perficitur*» (S.August., *In Ep. I Io.* tr.5 n.4: ML 35,2014).

la aparición y ejercicio de nuevas actividades cada vez más perfectas. Pues algo parecido ocurre con el crecimiento de la caridad. Aunque puedan distinguirse en él infinidad de momentos, pueden encuadrarse todos dentro del marco de tres etapas fundamentales, caracterizadas por otras tantas preocupaciones fundamentales de la conciencia. Escuchemos las palabras mismas del Angélico Doctor:

«En el primer grado, la preocupación fundamental del hombre debe ser la de *apartarse del pecado* y resistir a sus concupiscencias, que se mueven en contra de la caridad. Y esto pertenece a los *incipientes*, en los que la caridad ha de ser alimentada y fomentada para que no se corrompa.

En el segundo grado, el hombre ha de preocuparse principalmente de *adelantar en el bien*. Y esto corresponde a los *proficientes*, que han de procurar que la caridad aumente y se fortalezca en su alma.

En el tercer grado, en fin, el hombre ha de procurar *unirse íntimamente a Dios y gozar de El*. Y esto pertenece a los perfectos que «desean morir para estar con Cristo» (cf. Phil 1,23). Como vemos que ocurre en el movimiento corporal, en el que lo primero es abandonar el punto de partida, lo segundo acercarse al término y lo tercero descansar en él» [80].

Esta es la magnífica doctrina del Angélico, admirable de precisión y exactitud. Con todo, no hay que perder nunca de vista que—como advierte muy bien el mismo Santo Tomás [81]—estas etapas no son más que puntos de vista esquemáticos, que se limitan a caracterizar, por las notas más típicas y destacadas, los aspectos infinitamente variados de la vida cristiana. La curva de la vida sobrenatural es muy sinuosa y sus etapas tienen infinidad de matices y transiciones muy variables en cada individuo. No hemos de imaginar nunca que estos tres grados fundamentales son como otros tantos departamentos cerrados a cal y canto, de tal manera que los principiantes no tengan jamás participación alguna, siquiera sea fugaz y transitoria, en las gracias del segundo y aun del tercer grado [82]. Sucede con frecuencia que Dios les da a los mismos principiantes gracias particulares que son como relámpagos de la vía unitiva y arras de la perfección de la caridad. Y de modo semejante, en el camino de los proficientes o aprovechados pueden ocurrir choques y retrocesos provocados por la naturaleza mal inclinada o excursiones más o menos intensas hacia la vida de unión perfecta. En fin, en la misma edad de los perfectos puede ser necesario volver a la lucha contra las malas

[80] II-II,24,9.
[81] II-II,24,9 ad 1, ad 2 et ad 3.
[82] Es muy conocido el famoso texto de Santa Teresa a este respecto: «No habéis de entender estas moradas una en pos de otra, como cosa enhilada, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza o palacio adonde está el rey... Déjela andar por estas moradas arriba y abajo y a los lados, pues Dios la dio tan gran dignidad... Por eso digo que no consideren pocas piezas, sino un millón» (SANTA TERESA, *Moradas primeras* c.2 n.8 y 12).

inclinaciones y ejercitarse en la práctica de ciertas virtudes que no estaban tan arraigadas como se hubiera podido creer. La psicología humana es demasiado compleja para encasillarla en cuadros demasiado concretos y rígidos.

En la tercera parte de nuestra obra describiremos largamente estas etapas fundamentales y los principales fenómenos que les acompañan.

5. Si la perfección cristiana es posible en esta vida

162. Otra cuestión hay que examinar ahora íntimamente relacionada con las anteriores. La doctrina de que la caridad puede crecer indefinidamente en esta vida es ciertamente sublime y dilata hasta el infinito las aspiraciones del alma generosa y ardiente, pero parece envolver un inconveniente muy grave. Porque si, por mucho que se desarrolle, no encuentra jamás su tope en esta vida, parece que hay que concluir que la perfección cristiana es imposible, ya que no cabe imaginar un grado de caridad tan perfecto que no pueda serlo más.

No escapó a la perspicacia del Doctor Angélico esta objeción. El mismo la plantea y resuelve en dos lugares diferentes de la *Suma Teológica;* en el primero, con relación a la caridad [83], y en el segundo, con relación al hombre [84]. Nosotros vamos a refundir la doctrina de los dos artículos, que es fundamentalmente la misma. Ello nos dará ocasión para redondear la doctrina de los límites de la perfección y precisar hasta qué punto o en qué sentido se puede hablar de perfección acá en la tierra.

Veamos en primer lugar la solución, y después examinaremos las objeciones.

En el argumento *sed contra* del segundo artículo establece Santo Tomás la tesis de la posibilidad de la perfección con una prueba irrefutable de autoridad. La ley divina no puede mandar imposibles; pero Cristo en el Evangelio nos manda ser perfectos como nuestro Padre celestial (Mt 5,48); luego es indiscutible que la perfección puede ser alcanzada en esta vida.

En el cuerpo del artículo, recogiendo y mejorando la doctrina del lugar anterior, resuelve la cuestión a base de unas luminosas distinciones. Escuchemos sus palabras:

«La perfección de la vida cristiana—como ya hemos dicho—consiste en la caridad. Pero la perfección importa y supone cierta universalidad, toda vez que—como dice el Filósofo—es perfecto aquel a quien nada le falta.

[83] II-II,24,8: «Utrum caritas in hac vita possit esse perfecta».
[84] II-II,184,2: «Utrum aliquis in hac vita possit esse perfectus».

Ahora bien: de tres maneras podemos considerar la perfección de la caridad. En primer lugar *absolutamente*, lo cual supone la *totalidad* del amor, no sólo por parte del que ama, sino incluso por relación al objeto amado, o sea, que Dios es amado tanto cuanto es amable; y esta perfección de la caridad es imposible a las criaturas, siendo privilegio exclusivo de Dios, en el que se encuentra el bien integral y esencialmente.

En segundo lugar puede haber una perfección de la caridad que responda a la totalidad absoluta tan sólo por parte del que ama, en cuanto que su afecto tiende a Dios siempre en acto y con todas sus fuerzas. Y esta perfección no es posible en esta vida, pero lo será en la patria.

Y hay, finalmente, otra tercera perfección que no responde a la totalidad ni por parte del objeto amado ni por parte del que ama en el sentido que acabamos de explicar (tendencia siempre actual), sino únicamente a la exclusión de todas las cosas que impiden el movimiento del amor divino, según aquello de Agustín: «El veneno de la caridad es el deseo desordenado; su perfección, la ausencia de tales deseos». Y ésta es la perfección que se puede alcanzar en esta vida. Y esto de dos modos: excluyendo todo lo que contraría a la caridad, como es el pecado mortal, que es el grado de perfección mínimo para que la caridad pueda subsistir y, por lo mismo, es necesario para la misma salvación, y excluyendo, además, todo aquello que impide a la voluntad dirigirse a Dios *con todas sus fuerzas* («sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis *totaliter dirigatur ad Deum*»). Sin lo cual la caridad no es perfecta, aunque puede existir en los incipientes y proficientes»[85].

Esta es la doctrina del Angélico, que, para mayor claridad, vamos a recoger en el siguiente resumen esquemático:

- La perfección cristiana puede considerarse según la totalidad.....
  - a) *Absoluta, por parte del que ama y del objeto amado:* Perfección exclusiva de Dios.
  - b) *Por parte del que ama....*
    - 1) *Absoluta, con la máxima intensidad siempre actual:* Los bienaventurados.
    - 2 *Relativa, por exclusión de los impedimentos...*
      - a) *Que destruyen la caridad:* Todos los justos.
      - b) *Que retardan o aminoran la totalidad del afecto:* Los perfectos en esta vida.

De modo que, según la doctrina del Angélico Doctor, para ser perfecto en esta vida se requiere la exclusión de todo aquello que impida la *totalidad de la tendencia afectiva hacia Dios:* «omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum». A primera vista pudiera parecer que el Angélico

[85] II-II,184,2.

se contenta con demasiado poco; pero, penetrando bien el sentido de sus palabras, aparece muy claro que se trata de una perfección sublime. Esa *totalidad* de la tendencia afectiva hacia Dios excluye de suyo no solamente el pecado venial, sino incluso las *imperfecciones deliberadas*, o sea, el modo remiso voluntario de obrar. Exige obrar con el alma *en su máxima tensión*. No de una manera constante y siempre actual, que no es posible en esta vida, pero sí por la tendencia habitual a la práctica de *lo más perfecto*, excluyendo—en cuanto la flaqueza humana lo permita—las imperfecciones voluntarias y el *modo remiso* de obrar.

Claro que de aquí no se sigue en modo alguno que «desde el momento en que exista la más leve imperfección voluntaria no puede decirse que hay ausencia de defectos, y, por consiguiente, no podrá decirse tampoco que hay perfección»[86].

Es indudable que no se requiere tanto. Ello haría del todo imposible la perfección cristiana en esta vida, dada la miseria y flaqueza humanas. Aun en las más altas cumbres de la perfección caben desfallecimientos y negligencias voluntarias, como puede comprobarse plenamente en las vidas de los santos. Aun los teólogos que admiten la confirmación en gracia de las almas llegadas a la unión transformativa, suelen hacer la reserva de que esa confirmación se refiere únicamente a los pecados mortales, no a los veniales, ni mucho menos a las imperfecciones voluntarias. «En muchas cosas ofendemos *todos*», nos dice el apóstol Santiago; y San Juan añade: «Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos y la verdad no estaría en nosotros»[87]. Y la razón es porque, aun cuando las facultades y potencias del alma transformada estén habitualmente, y en cuanto a su ser, ordenadas a Dios, no pueden estarlo de manera tan perfecta, que no se distraigan ni desvíen jamás hacia los bienes creados, cometiendo con ello imperfecciones y pecados veniales, ya que *sólo la visión beatífica agota totalmente la capacidad del alma*, impidiéndola por lo mismo la más mínima desviación o distracción. Es tan imposible la más mínima imperfección en el cielo, como en la tierra evitarlas todas. Es una consecuencia inevitable de tener o no tener agotada la capacidad del alma por la posesión *inamisible* y perfecta del Bien infinito. Este es precisamente el fundamento de la impecabilidad intrínseca de los bienaventurados[88].

[86] Así habla el P. Crisógono (cf. *Compendio de Ascética y Mística* p.41), quien, al examinar el elemento negativo de la perfección—ausencia de imperfecciones voluntarias—, dice que este elemento «tiene que ser idéntico en todas las almas perfectas. La ausencia de defectos o no existe o, si existe, es fuerza que sea total, absoluta, universal. Si entre dos almas perfectas puede haber diferencia en el grado de caridad sin que ninguna de ellas deje de ser perfecta, en la ausencia de defectos voluntarios no puede existir diferencia alguna: todas las almas perfectas han de estar igualmente exentas de defectos consentidos; *el más mínimo que existiese en una de ellas, destruiría la perfección*, porque ya no habría ausencia de defectos».

No podemos suscribir estas palabras. Mientras estamos en esta vida *es de fe* que no podemos evitar todos los pecados veniales, a no ser por un especialísimo privilegio, como lo tuvo la Santísima Virgen (D 833), ni mucho menos, por consiguiente, todas las *imperfecciones voluntarias*. Y una de dos: o hay que concluir que la perfección no es posible en esta vida (contra la tesis tradicional, que es también la del propio P. Crisógono), o es forzoso admitir que ciertas imperfecciones *voluntarias* (e incluso verdaderos pecados veniales) no son incompatibles con el estado de perfección. De hecho los tuvieron los santos más grandes, con la sola excepción, por especialísimo privilegio, de la Santísima Virgen María, Madre de Dios.

[87] Iac 3,2; 1 Io 1,8.

[88] Cf. I-II,4,4; SUÁREZ, *De beatitudine* d.10 sect.1; BILLUART, *De ultimo fine* d.2 a.4 § 2.

Claro que estas imperfecciones y pecadillos veniales no hacen descender al alma transformada del estado sublime en que se encuentra, porque son actos transitorios que no dejan rastro en el alma, ya que son rápidamente consumidos por el fuego de la caridad en que se abrasan. Son como gotitas de agua que cayeran en un gran fuego, las cuales quedarían consumidas en un instante y darían ocasión de que se avivase más la llama, porque el acto de la caridad, al advertir algo que le es contrario, sale con más ímpetu para destruirlo[89].

Veamos ahora las objeciones que se pone y resuelve Santo Tomás en el artículo referente a la perfección de la caridad[90]. Ello completará esta doctrina con nuevos matices y detalles.

PRIMERA OBJECIÓN.—Parece que la caridad no puede ser perfecta en esta vida. En efecto: si alguien fue perfecto en el mundo, fueron ciertamente los apóstoles; pero el mismo San Pablo nos dice que todavía no lo era (Phil 3,12-13); luego no es posible en esta vida la perfección de la caridad.

RESPUESTA.—El Apóstol se refiere a la perfección total y absoluta, que es propia de la patria (ad 1).

SEGUNDA OBJECIÓN.—En este mundo no podemos vivir sin pecado, como dice el Apóstol (1 Io 1,8); luego no es posible la perfección de la caridad, que es contraria al pecado.

RESPUESTA.—Esto lo dice el Apóstol de los pecados *veniales*, que no contrarían el hábito de la caridad, sino sólo el *acto;* y así no repugna a la perfección de la vía, sino sólo a la perfección de la patria (ad 2).

De donde se sigue una vez más que, según Santo Tomás, los pecados veniales—y *a fortiori* las imperfecciones voluntarias—no son en absoluto incompatibles con la perfección que es posible alcanzar en esta vida: «et ita *non repugnant perfectioni viae*, sed perfectioni patriae».

TERCERA OBJECIÓN.—Lo que ya es perfecto no puede crecer más; pero la caridad en esta vida puede crecer indefinidamente; luego la caridad no puede llegar a ser perfecta en esta vida.

RESPUESTA.—La perfección de esta vida no es la perfección absoluta. Por eso puede indefinidamente crecer (ad 3).

La objeción presente—en efecto—parte de un falso supuesto. Ni Santo Tomás ni ningún teólogo han considerado jamás la perfección que puede alcanzarse en esta vida como una perfección *absoluta*, sino tan sólo *relativa*. La primera no es posible en este mundo—y en uno de sus aspectos (por parte del objeto amado) tampoco en el otro, por ser propia y exclusiva de Dios—; pero la *relativa* es posible aun en esta vida, ya que ella no excluye, sino que supone necesariamente la posibilidad de nuevos avances y progresos en el camino de la unión con Dios.

6. La perfección cristiana y la predestinación

163. Vamos a plantear ahora otra grave cuestión íntimamente relacionada con las anteriores.

Hemos visto que la perfección cristiana no puede consistir

[89] Cf. P. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *De dirección espiritual* p.78-79.
[90] Cf. II-II,24,8.

en la *perfección absoluta de la caridad* por parte del objeto amado, ya que Dios es infinitamente amable, y nunca podrá ser amado tanto como merece.

Tampoco puede consistir en el *último grado de caridad posible* en esta vida, ya que no existe tal grado, pues, como participación que es de la misma caridad divina, no tiene término posible, pudiendo aumentar indefinidamente, como ya hemos visto.

Ni tampoco puede consistir en un grado que responda a la *capacidad del alma*, ya que, como enseña Santo Tomás [91], cada nuevo aumento de caridad va ensanchando la capacidad del alma, cuya potencia obediencial en manos de Dios es, por otra parte, inagotable.

Luego si el grado de caridad que constituye la perfección no es determinado ni por la naturaleza de la caridad, ni por su relación al objeto, ni por su relación al sujeto, ¿quién es el que determina ese grado para cada alma?

No hay otra respuesta posible que ésta: *la voluntad libérrima de Dios*. Se trata sencillamente de uno de los aspectos más arcanos de la divina predestinación. Dios distribuye sus gracias entre sus criaturas en grados diferentísimos, sin más consejero que su voluntad omnímoda: *prout vult*, dice el apóstol San Pablo [92].

Son misterios insondables que escapan en absoluto a la pobre razón humana [93]. Pero en cuanto nosotros podemos alcanzar estas cosas, la razón más profunda de esta a primera vista desconcertante desigualdad la insinuó San Pablo en su maravillosa visión del Cuerpo místico de Cristo cuando escribía a los fieles de Efeso:

«A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo... El constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, a éstos evangelistas, a aquéllos pastores y doctores *para la perfección consumada de los santos*, para la obra del ministerio, *para la edificación del cuerpo de Cristo*, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos, a la medida de la plenitud de Cristo» [94].

No cabe duda. Según el apóstol San Pablo, la desigual distribución de las gracias tiene, ante todo, una finalidad *de con-*

[91] II-II,24,7 ad 2: «Capacitas creaturae rationalis *per caritatem augetur*, quia per ipsam cor dilatatur...; et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad maius augmentum».

[92] I Cor 12,11: «Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno *según quiere*».

Santo Tomás expone la misma doctrina con relación a la caridad: «La cantidad de la caridad no depende de la condición de la naturaleza o de la capacidad natural de la virtud, sino únicamente de la voluntad del Espíritu Santo, que distribuye sus dones *como quiere*» (II-II,24,3; cf. III,7,10).

[93] Cf. Rom 11,33: «O altitudo...!»

[94] Eph 4,7 y 11,13. Texto español de la versión Nácar-Colunga. Cf. todo el c.12 de la epístola 1 a los Corintios.

junto, está hecha en vistas a la totalidad del Cuerpo místico de Cristo. Tocamos aquí uno de los misterios más insondables de nuestra fe: nuestra predestinación en Cristo. Pudiera decirse que el Dios de la predestinación no ha tenido en cuenta, al realizar la de los hombres, más que una sola realidad inmensa: Cristo en su doble aspecto personal y místico. Todo lo demás desaparece y se esfuma ante la mirada de Dios, si es lícito emplear este lenguaje. Y precisamente porque todo está subordinado y orientado a Cristo es forzoso que haya entre sus miembros un ordenadísimo desorden, una disonancia armoniosísima—si se nos permiten estas paradojas—, con el fin de obtener la belleza suprema, la grandiosa sinfonía del conjunto total [95]. Si a esto añadimos que la formación del Cuerpo de Cristo no es todavía la finalidad última de la creación, sino que el Cristo total—la Cabeza y los miembros—está subordinado y orientado a la gloria de Dios, finalidad suprema, alfa y omega de los planes de Dios en sus operaciones *ad extra* [96], habremos recogido en sus líneas esenciales el maravilloso plan divino de nuestra predestinación en Cristo, único que puede darnos una idea finalista—siquiera sea remota y oscura para nuestra pobre inteligencia—del angustioso problema de la desigualdad con que Dios reparte sus gracias entre los hijos de los hombres. Unicamente cuando contemplemos cara a cara a Dios en la visión beatífica veremos maravillosamente armonizadas en la eminencia de la esencia divina la iniciativa de Dios y la libertad del hombre, los derechos inalienables del Creador y la cooperación meritoria de la criatura.

7. Lo que supone siempre la perfección cristiana

164. Pero ya que tengamos que partir del supuesto de la desigualdad en la distribución de las gracias, ¿podremos de alguna manera averiguar cuál es el grado determinado por Dios para cada alma en particular?

De ninguna manera. Como quiera que no hay por parte de la criatura ni de la misma gracia título alguno que exija un determinado grado de perfección, síguese que es del todo imposible averiguarlo ni siquiera conjeturalmente. Depende única y exclusivamente de la voluntad libérrima de Dios, que no puede sernos conocida más que por divina revelación.

[95] Cf. I,47,1; I-II,112,4.

[96] Léanse seguidos estos dos versículos de San Pablo: «Todo es vuestro; y vosotros, de Cristo, y Cristo, de Dios» (1 Cor 3,22-23).—«Cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió, para que sea Dios todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28).

Sin embargo, dejando intactos estos principios inconmovibles, podemos hacer cuatro afirmaciones muy importantes:

1.ª La perfección cristiana supone siempre un *desarrollo eminente de la gracia.*

2.ª Supone también la *perfección de las virtudes infusas.*

3.ª Requiere siempre *purificaciones pasivas.*

4.ª Implica necesariamente *vida mística* más o menos intensa.

Vamos a demostrar cada una de estas cuatro afirmaciones:

1.ª La perfección cristiana, a la que todos estamos llamados, supone siempre un desarrollo eminente de la gracia.

165. Nos parece que esta primera afirmación puede demostrarse plenamente con los datos mismos de la divina revelación. Aquel «sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» del Evangelio [97], supone un ideal altísimo, de suyo inaccesible para el hombre por tratarse de una ejemplaridad rigurosamente infinita. Y este ideal deslumbrador, sin límites ni fronteras posibles, lo presenta el Señor absolutamente *a todos los hombres.* Cristo pronunció esas palabras en el sermón del Monte, dirigiéndose a todos los que habían de creer en El, sin excepción alguna.

Hay otro argumento escriturario sacado todavía del sermón del Monte. Cristo comienza su sermón ofreciendo a todos el ideal altísimo de las «bienaventuranzas» [98], que—según vimos, de acuerdo con Santo Tomás [99]—suponen una perfección *eminente,* como coronamiento y remate que son de todo el edificio de nuestra santificación. Luego la santidad que Cristo nos propone *a todos* como ideal a realizar supone un desarrollo *eminente* de la gracia hasta alcanzar la perfección altísima de las «bienaventuranzas» evangélicas.

Aparte del argumento sacado de la Sagrada Escritura, se ve claro que tiene que ser así por analogía con la vida natural, que exige un desarrollo completo de todas sus virtualidades para que pueda llamarse perfecta. En el orden sobrenatural, lo mismo que en el natural, el raquitismo es lo anormal y defectuoso.

Ahora bien: ¿cómo se compaginan estos datos de la revelación y de la razón natural con aquellos otros que nos da San Pablo acerca de los diferentes grados de perfección a que Dios nos tiene predestinados «en la medida del don de Cristo»? [100] Suponiendo—para sensibilizar las cosas—que

[97] Mt 5,48.
[98] Mt 5,1-10.
[99] Cf. I-II,69.
[100] Eph 4,7.

el desarrollo *eminente* de la gracia inicial recibida en el bautismo se encuentre en el grado 50, los que estén predestinados por Dios «según la medida del don de Cristo» para el grado 20, o el 30, o el 40, ¿habrá que decir que no están *llamados* a la perfección, ya que la perfección se encuentra por hipótesis en el grado 50, y ellos sólo alcanzarán de hecho aquellos 20, 30 ó 40 a que están predestinados en Cristo?

Para resolver esta dificultad es preciso distinguir cuidadosamente entre llamamiento y predestinación. En efecto: no es lo mismo *llamamiento* que *predestinación*, como no lo es tampoco *voluntad antecedente* de Dios y *voluntad consiguiente*. La voluntad *antecedente* corresponde al *llamamiento*, la *voluntad consiguiente* es la que *produce la predestinación*. Y aquí tenemos la clave para la solución del problema, como vamos a ver inmediatamente.

Es un hecho que Dios no nos tiene *predestinados* a todos para un mismo y único grado de perfección, como no nos tiene tampoco predestinados a todos a la gloria. La predestinación es *infrustrable* por parte de la criatura, ya que es una consecuencia de la voluntad *consiguiente* de Dios, a la que nada se resiste; y es *un hecho* de experiencia cotidiana que muchísimos cristianos mueren sin haber llegado a la perfección cristiana, e incluso algunos de ellos mueren impenitentes y con manifiestas señales de reprobación. ¿Quiere esto decir que no estaban *llamados* por Dios a la perfección o a la vida eterna? De ninguna manera; afirmarlo sería un error manifiesto con respecto a la perfección y *próximo a la herejía* con respecto a la vida eterna. El apóstol San Pablo nos dice expresamente que Dios quiere la salvación de todos los hombres: «*omnes homines vult salvos fieri* et ad agnitionem veritatis venire» [101], y esta misma enseñanza ha sido recogida por los concilios [102] y es doctrina unánime de todos los teólogos católicos. En cuanto al llamamiento universal a la perfección, sin estar expresamente definido, consta claramente en las fuentes mismas de la revelación—como hemos visto—y es admitido también unánimemente por todas las escuelas de espiritualidad cristiana.

¿Cómo se explica, pues, el hecho innegable—consta por la experiencia diaria—de que muchos cristianos mueran sin haber alcanzado la perfección, y algunos incluso con señales manifiestas de condenación eterna?

La clave de la solución está en la distinción que hemos dado más arriba entre *llamamiento* y *predestinación* y entre *voluntad antecedente* y *voluntad consiguiente* de Dios.

Prescindiendo del problema de la predestinación a la gloria (que no constituye el objeto de nuestro estudio, y que, por lo demás, se resuelve con los mismos principios que vamos a establecer) y concretándonos al del llamamiento universal a la perfección cristiana, la solución nos parece que es la siguiente:

Es cierto que todos estamos *llamados* a los grados más altos de santidad y perfección de una manera *remota* y *suficiente* por la voluntad *antecedente* de Dios («remote et secundum voluntatem Dei antecedentem», según el lenguaje técnico de las escuelas). Pero de una manera *próxima* y *eficaz*, como efecto de la voluntad *consiguiente* de Dios—a la que corresponde la *predestinación* en concreto, con todas las circunstancias individuales—, cada uno

[101] 1 Tim 2,4.

[102] He aquí, por ejemplo, las palabras del concilio Carisíaco (año 853) contra Gotescalco y predestinacianos: «Dios omnipotente *quiere que todos los hombres sin excepción se salven* (1 Tim 2,4), aunque no todos se salven. Ahora bien, que algunos se salven es don del que salva; pero que algunos se pierdan es merecimiento de los que se pierden» (D 318.—Cf. n.794s 1096 1380 1382 etc.). No aparece con toda claridad que los concilios lo hayan definido *expresamente*, pero es doctrina ciertísima y unánime entre los teólogos católicos, y no podría negarse, por lo menos, sin manifiesta *temeridad*, y probablemente sin verdadero *error en la fe*.

de los predestinados tiene señalado por Dios el grado de perfección a que ha de llegar conforme al grado de gloria a que le tiene destinado [103]. De hecho, en la práctica, sólo los predestinados a la cumbre de la perfección alcanzarán infaliblemente ese grado, ya que la voluntad *consiguiente* de Dios es *infrustrable* por la criatura [104]. Los demás—o sean, los no predestinados a la cumbre de la perfección—resistirán *de hecho* a aquel llamamiento *remoto* y *suficiente*, y se irán quedando atrás por el camino. En otros términos más científicos: «de iure, remote, sufficienter et secundum voluntatem Dei antecedentem», todos estamos *llamados* a la perfección cristiana y a todos se nos dan las *gracias suficientísimas* para obtenerla ciertamente si nosotros no ponemos obstáculo a la gracia y cooperamos libremente a la acción divina; pero «de facto, proxime, efficaciter et secundum voluntatem Dei consequentem», no todos estamos *predestinados* a la perfección cristiana. Una cosa es estar *llamado* y otra muy distinta ser de hecho *escogido;* lo dice expresamente el Evangelio [105]. Es el misterio insondable de la divina predestinación y elección que ninguna inteligencia creada podrá descifrar jamás en esta vida [106].

Pero este tremendo misterio en nada compromete nuestras conclusiones: todos estamos llamados a la perfección cristiana, que consiste en un desarrollo *eminente* de la gracia inicial recibida en el bautismo. De hecho, la mayoría de los cristianos—lo estamos viendo todos los días—mueren sin haber alcanzado la perfección cristiana. ¿Quiere esto decir que no estaban *llamados* a ella? De ninguna manera. No lo estaban de una manera *próxima* y *eficaz* según la voluntad *consiguiente* de Dios, porque en este caso la hubieran alcanzado infaliblemente, ya que a la voluntad *consiguiente* de Dios corresponden las gracias actuales *eficaces*, que son infrustrables por las criaturas, aunque sin comprometer su libertad. Pero lo estaban indudablemente con un llamamiento *remoto* y *suficiente* según la voluntad *antecedente* de Dios, como consta clarísimamente por la revelación y el consentimiento unánime de todas las escuelas de espiritualidad cristiana. Según esta voluntad antecedente—que, como explican los teólogos, es una voluntad seria, sincera, aunque por culpa del hombre no llegue a producir su efecto final—, Dios llamaba a esos cristianos que mueren imperfectos a una perfección *eminente* de la gracia y de la caridad, siquiera fuera en grados diferentes. La voluntad *antecedente*—repetimos—es una voluntad seria, «con toda la seriedad que hay en la cara de un Dios crucificado» [107], a la que corresponde un diluvio de gracias actuales *suficientísimas* para alcanzar aquel grado de perfección eminente. Dios no tiene la culpa de que esos cristianos imperfectos hayan *resistido voluntariamente* a esas gracias suficientes y no hayan alcanzado *de facto* el grado *eminente* de perfección cristiana que con ellas hubieran *de iure* podido alcanzar. Sería completamente inmoral el exigir a Dios que nos santifique a todos por las buenas o por las malas, tanto si cooperamos como si no cooperamos a su acción divina. Y dígase lo mismo con respecto al otro problema, más pavoroso todavía, de nuestra salvación eterna. Dios quiere sincerísimamente que todos los hombres se salven, y, en consecuencia, a todos les da las gracias *suficientes* para ello, incluso al más embrutecido salvaje perdido en una selva tropical. Pero Dios no puede ni

[103] Oigamos a Santo Tomás: «Cada una de las criaturas racionales de tal manera es conducida por Dios a la bienaventuranza, que también es conducida por predestinación divina a un determinado grado de bienaventuranza. Y, por tanto, conseguido aquel grado, no puede pasar a otro más alto» (I,62,9).

[104] Cf. I,19,6 c. et ad 1.

[105] «Muchos son los llamados y pocos los elegidos» (Mt 20,16 y 22,14.—Cf. Apoc 17,14).

[106] «Por qué a éste le trae y al otro no, no quieras juzgarlo si no quieres errar» (SAN AGUSTÍN, *Super Io.* 6,44 tr.26: ML 35,1607).

[107] Cf. GAR-MAR, *Sugerencias* p.2.ª «Oración pavorosa».

debe salvar—permítasenos esta expresión tan audaz—al que se empeñe tenazmente en resistir a su gracia abusando del privilegio augusto de su libertad. Una salvación universal de todos los hombres sin excepción (buenos y malos) llevaría inevitablemente a una de estas dos terribles consecuencias: o a que la voluntad humana no es libre ni, por consiguiente, responsable, o a que está autorizada para burlarse de Dios [108].

Quede, pues, sentado que todos estamos *llamados* a la perfección cristiana, lo mismo que todos estamos llamados a la salvación eterna. Muchos no llegarán de hecho a la perfección y otros ni siquiera se salvarán; pero la culpa estará únicamente en ellos por haber resistido *voluntariamente* a las gracias *suficientes*, a cuyo buen uso estaban vinculadas las gracias *eficaces*, que les hubieran conducido hasta la cumbre de la perfección o hasta el puerto de salvación [109].

El problema, pues, no se plantea con relación al número mayor o menor de los que alcanzarán *de hecho* la perfección cristiana, sino únicamente a las exigencias *de iure* de la misma gracia. El que muchos no salgan de la infancia, en nada compromete el llamamiento general a la virilidad, tanto en el orden natural como en el sobrenatural. Y la *virilidad cristiana* (o, lo que es lo mismo, la *perfección cristiana)* supone siempre un desarrollo *eminente* de la gracia santificante con relación al grado inicial que todas recibimos *por igual* en el bautismo, como enseña Santo Tomás [110]. Sin ese grado *eminente* será posible la salvación eterna, pero de ninguna manera la *perfección*, en el sentido que le dan ordinariamente a esa palabra los teólogos y el pueblo cristiano en general.

Veamos ahora brevemente las otras tres afirmaciones.

2.ª La perfección cristiana supone siempre la perfección de las virtudes infusas.

166. Es un corolario obvio de la naturaleza misma de la perfección, que consiste precisamente—como hemos visto más arriba—en el pleno desarrollo de las virtudes infusas, principalmente de la *caridad*, que es la primera y más importante de todas. Luego o no habrá perfección cristiana, o tendrá que ser a base del perfecto desarrollo de las virtudes infusas. Tan claro y evidente es esto, que nos parece ocioso insistir teniendo en cuenta, además, que nadie lo discute.

108 Cf. SERTILLANGES, O.P., *Catecismo de los incrédulos* l.5 c.3 p.374 (ed. española, 1934).

109 Son innumerables los lugares de la Sagrada Escritura donde se nos dice que Dios no quiere la perdición de nadie, sino que esto depende únicamente de la voluntad perversa del hombre. Véanse, por ejemplo, los siguientes textos: «Por mi vida, dice el Señor, Yahvé, que yo no me gozo en la muerte del impío, sino en que se retraiga de su camino y viva» (Ez 13, 11); «Porque piadoso y compasivo es el Señor; perdona los pecados y salva en el tiempo de la tribulación» (Eccli 2,13); «Volveos a mí y seréis salvos» (Is 45,22); «El cual (Dios) quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4); «Pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia» (2 Petr 3,9), etc., etc.

110 III-69,8.—Se trata, naturalmente, del bautismo de los *párvulos* (que lo reciben todos con idénticas disposiciones), no del bautismo de adultos, en el que cabe recibir mayor o menor gracia inicial según las disposiciones del que lo recibe (bajo la influencia de gracias *actuales* más o menos grandes). Acaso sería mejor buscar el punto inicial de referencia en el *grado mínimo de gracia indispensable para la justificación* con el fin de incluir también en él a los que reciben la justificación fuera del bautismo.

3.ª La perfección cristiana requiere siempre purificaciones pasivas.

167. Según San Juan de la Cruz y los hechos de la experiencia diaria en el trato con las almas, «por más que el principiante en mortificar en sí se ejercite todas estas sus actuaciones y pasiones, nunca del todo, ni con mucho, puede, hasta que Dios lo hace en él *pasivamente* por medio de la purificación de la dicha *Noche*» [111].

Volveremos ampliamente sobre esto al tratar de la necesidad de las purificaciones pasivas, donde quedará plenamente demostrado.

4.ª La perfección cristiana implica también necesariamente vida mística.

168. Esta proposición no es más que una consecuencia de las dos anteriores. El argumento para probarlo no puede ser más sencillo. Aparte de que las purificaciones pasivas, según el sentir unánime de todas las escuelas, son de *orden místico*, las virtudes infusas, como hemos visto más arriba y veremos todavía más extensamente, no pueden alcanzar su perfección sino bajo la influencia de los dones del Espíritu Santo actuando al modo divino o sobrehumano. Es así que esta actuación de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano constituye la *esencia misma* de la mística. Luego es imposible la perfección de las virtudes—y, por consiguiente, la perfección cristiana—fuera de la mística.

La prueba de la menor de este silogismo va a constituir por sí sola el siguiente capítulo.

CAPITULO III

Naturaleza de la mística

1. Introducción y cuestiones de método

169. Vamos a abordar ahora una de las cuestiones más fundamentales en la teología de la perfección cristiana, acaso la más importante de todas desde el punto de vista teórico o especulativo. Estamos firmemente persuadidos de que la inmensa mayoría de las controversias místicas que han dividido y tienen todavía divididas a las principales escuelas de espiritualidad cristiana proceden y arrancan, ante todo, de no haberse puesto previamente de acuerdo sobre los términos mismos del

[111] San Juan de la Cruz, *Noche oscura* l.1 c.7 n.5.

problema: qué haya de entenderse por *mística*, en el sentido técnico y riguroso de la palabra. Hacemos completamente nuestras las siguientes palabras de un teólogo contemporáneo:

«Aquí el problema central, iba a decir único, es el entendernos sobre el contenido mismo del problema, sobre el objeto alrededor del cual gira todo él. *¿Qué es la «mística»? ¿En qué consiste, por lo tanto, el «problema místico»?...*

Digo que es el único problema porque en realidad todas las cuestiones suscitadas en su torno dependen por completo de la definición que se haga de aquél.

Así, por ejemplo, el problema práctico de si la vida mística es el término normal de la perfección, de si el llamamiento, al menos remoto, a la mística es universal, o, lo que es lo mismo, si el camino de la perfección es aseético y místico a la par, sin que existan dos distintos, uno puramente ascético y otro ascético-místico, este problema práctico se reduce sin más en su solución a este otro más sencillo: *¿Qué se entiende por «mística»?* El resto serán solamente consecuencias» [1].

Estamos completamente de acuerdo, sobre todo si a este enfoque certero del problema corresponde en su desarrollo un método rigurosamente teológico, científico, racional, único que no deja ningún cabo por atar ni escapatoria posible. Se ha abusado muchísimo en estos últimos tiempos del método de *autoridad*—citas de místicos experimentales—, que no ha conducido a ningún resultado práctico ni conducirá jamás por ser completamente inepto para llegar a un principio de solución o de acuerdo. El ilustre teólogo que acabamos de citar escribe estas palabras, que hacemos también completamente nuestras:

«Desde luego, hay que convenir que los problemas místicos han de estudiarse, en cuanto pueden estudiarse—y volvemos a las cuestiones de método—, sobre una base de *principios teológicos casi exclusivamente* [2]. Al menos en muchos extremos podremos precisar *qué no pueden ser esos fenómenos* [3]. Los datos experimentales son tan vagos e imprecisos por lo inefables y lo profundamente psicológicos que se presentan, que apenas pueden suministrarnos una luz elemental e indispensable» [4].

A título de ejemplo, y como prueba evidente de cuanto venimos diciendo, vamos a copiar los siguientes textos de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa, que han invocado centenares de veces las diferentes escuelas de espiritualidad cristiana para probar con la autoridad de los sublimes reformadores carmelitas afirmaciones completamente contrarias.

Escuchemos a San Juan de la Cruz:

«Porque no a todos los que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu lleva Dios a contemplación, ni aun a la mitad; el porqué, El lo sabe» [5].

[1] BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE, *Acerca de la mística*: RET (abril-junio 1947) p.222.
[2] Subrayamos nosotros.
[3] Subraya el autor.
[4] BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE, *Problemas místicos en torno a la figura de San Juan de la Cruz*: RET vol.I (1941) p.970.
[5] *Noche oscura* I,9,9 (ed. BAC).

«Y aquí nos conviene notar la causa por qué hay tan pocos que lleguen a tan alto estado de perfección de unión de Dios. En lo cual es de saber que *no es porque Dios quiera que haya pocos de estos espíritus levantados, que antes querría que todos fuesen perfectos*, sino que halla pocos vasos que sufran tan alta y subida obra» [6].

Con Santa Teresa ocurre exactamente lo mismo. Escuchemos sus mismas palabras:

«Así que no porque en esta casa todas traten de oración han de ser todas contemplativas. Es imposible, y será desconsolación para la que no lo es no entender esta verdad, que esto es cosa que lo da Dios; y pues no es necesario para la salvación, ni nos lo pide de apremio, no piense se lo pedirá a nadie; que por eso no dejará de ser muy perfecta si hace lo que queda dicho» [7].

Y un poco más abajo, al final del capítulo 19 del mismísimo *Camino de perfección*, escribe la gran santa de Avila:

«Mirad *que convida el Señor a todos*, pues es la misma verdad no hay que dudar. Si no fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos, y aunque los llamara no dijera: *Yo os daré de beber*. Pudiera decir: Venid todos, que, en fin, no perderéis nada, y a los que a mí me pareciere, yo los daré de beber. Mas como dijo, sin esta condición, *a todos*, tengo por cierto que *todos los que no se quedaren en el camino no les faltará esta agua viva*. Dénos el Señor, que la promete, gracia para buscarla como se ha de buscar, por quien Su Majestad es» [8].

Como se ve, a base de textos de místicos experimentales es imposible llegar a nada sólido y estable. Los textos de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa alegados en primer término no pueden ser más claros a favor de la escuela que niega el llamamiento universal a la mística, y los alegados en segundo término no pueden ser más terminantes y decisivos en favor de ese llamamiento universal. Si no tuviéramos otro criterio de investigación que el de los textos de los místicos, ¿a qué carta nos tendríamos que quedar? [9] Si esto ocurre con San Juan de

[6] *Llama de amor viva* canc.2 n.27.
[7] *Camino de perfección* 17,2.
[8] *Camino de perfección* 19,15.
[9] Verdad es que en la misma Santa Teresa y en el mismo San Juan de la Cruz pueden encontrarse elementos de juicio suficientes para fallar el pleito con plena garantía de acierto. La Santa se encarga ella misma de deshacer esa aparente contradicción al comenzar el c.20 del *Camino de perfección*, o sea, *inmediatamente después* del segundo texto que acabamos de citar. Y lo hace de una manera clarísima, transparente, que hace del todo imposible cualquier tergiversación en sentido contrario. He aquí sus mismas palabras: «*Parece que me contradigo* en este capítulo pasado de lo que había dicho, porque *cuando consolaba a las que no llegan aquí*, dije que tenía el Señor diferentes caminos por donde iban a El, así como había muchas moradas. Así lo torno ahora a decir, porque como entendió Su Majestad nuestra flaqueza, proveyó como quien es. Mas no dijo: «Por este camino vengan unos y por éste otros»; antes fue tan grande su misericordia, *que a nadie quitó procurarse venir a esta fuente de vida a beber*» (*Camino de perfección* c.20 n.1).

El pensamiento de Santa Teresa—*precisamente en el momento de deshacer con toda advertencia y cuidado su propia contradicción aparente*—es clarísimo a favor del llamamiento universal a la mística. Y en cuanto a San Juan de la Cruz, cualquiera que lo lea desapasionadamente, puede advertir con toda claridad que la intención del Santo es llevar al alma hasta las cumbres de la unión mística con Dios; y esa unión con Dios—lo dice en cien lugares

la Cruz y Santa Teresa, que son las dos figuras cumbres de la mística experimental y los que con mayor precisión y exactitud se expresan, ¿a qué desbarajuste llegaríamos si empezáramos a citar abundantemente a los demás y quisiéramos construir un sistema teológico doctrinal a base únicamente de esas citas y afirmaciones de místicos experimentales? Frente a una serie abundante y escogida de textos que parecen decisivos en favor de una tesis cualquiera, podría oponerse, sin dificultad y sin esfuerzo, otra serie no menos abundante y escogida para probar precisamente la contraria.

Por eso, nosotros preferimos francamente el método rigurosamente teológico, a base de principios ciertos y de conclusiones lógicamente deducidas. Unicamente de esta forma se puede pisar terreno firme y estable, capaz de resistir cualquier ataque, venga de donde viniere. Los datos de los místicos serán acogidos siempre con gran interés y veneración, pero sólo en cuanto sean compatibles con las verdades *ciertas* deducidas *ciertamente* de principios *ciertos*. Las afirmaciones que se aparten de estas verdades teológicamente demostradas habrá que rechazarlas *a priori* hágalas quien las haga, ya que es imposible que una verdad venga a contradecir a otra, puesto que todas ellas derivan, como de su fuente única, de la primera y eterna Verdad, en la que no cabe contradicción. Y, puestos a escoger entre una conclusión teológicamente *cierta* y una afirmación contraria de un místico experimental, es forzoso quedarse con la primera, ya que el principio teológico del que se deduce aquella conclusión tiene su fundamento último en la divina revelación. Lo contrario sería caer en un inmanentismo místico incontrolable, que nos llevaría por el camino más corto y expedito a toda clase de delirios e ilusiones.

Vamos, pues, siguiendo este criterio, a precisar con toda exactitud y rigor teológico el constitutivo esencial de la mística, que nos dará la clave para la solución de todos los demás problemas planteados, y que no son, en realidad, sino consecuencias y corolarios inevitables de este problema fundamental.

de sus obras—no puede lograrse sino a base de las *purificaciones pasivas*, que son de carácter francamente *místico*, como reconocen todas las escuelas de espiritualidad. Luego para San Juan de la Cruz no es posible la perfección cristiana fuera de la mística.

2. El constitutivo esencial de la mística

A. Estado actual de la cuestión

170. Antes de formular nuestra tesis y pasar a su demostración, vamos a examinar detenidamente el *estado actual de la cuestión*. Vamos a escuchar el parecer de los teólogos más representativos y figuras más destacadas entre los modernos autores de espiritualidad de todas las escuelas y tendencias. Nos limitaremos sólo a los *teólogos* y autores especulativos de mística, prescindiendo de los místicos experimentales—al menos *per se*, ya que muchos lo fueron indudablemente también en el terreno práctico—pertenecientes a nuestro siglo o a la última parte del siglo pasado. Es en estos últimos tiempos cuando se empezó a estudiar a fondo estas cuestiones a base de los modernos métodos de investigación crítica. En este sentido, el parecer de los teólogos modernos tiene un gran valor, muy superior de suyo al de los antiguos teólogos místicos, que no disponían de tantos elementos de juicio ni hablaban con la precisión y rigor crítico que hoy se exige. Muchos de los teólogos que vamos a citar han hecho estudios profundos a todo lo largo de la historia de la Teología mística cristiana, y están, por lo mismo, en condiciones inmejorables para decirnos qué deba entenderse por *mística* en el sentido técnico y riguroso de la palabra.

Como vamos a ver, hay una gran variedad de fórmulas entre los autores. Pero a través de todas ellas—por lo menos de la inmensa mayoría—se puede vislumbrar claramente un fondo común constante, perfectamente definido, sobre la naturaleza o constitutivo esencial de la *mística* cristiana. Discuten largamente los autores si la mística es o no necesaria para la perfección cristiana y otros problemas relacionados con éste; pero acerca de su *naturaleza o constitutivo íntimo*, el acuerdo es casi total, como vamos a ver inmediatamente.

Muchos de los autores que vamos a citar identifican la mística con la contemplación infusa—cosa que no es del todo exacta, como veremos más adelante—y de ella hablan propiamente; pero de todas formas, siendo la contemplación infusa el acto místico por excelencia, sus palabras expresan claramente el concepto que se han formado de la mística, que es lo que, ante todo, nos proponemos investigar aquí.

Vamos a agrupar a los autores por las diferentes órdenes religiosas a que pertenecen—que no coinciden exactamente con las diferentes «escuelas de espiritualidad», ya que hay auto-

res religiosos que se apartan de la corriente general de su orden y otros que no pertenecen a ninguna—, recogiendo al final el testimonio de los representantes del clero secular y demás autores independientes.

171. *Benedictinos:*

DOM VITAL LEHODEY.—Para el insigne abad cisterciense de la Trapa de Bricquebec, «la oración mística es una contemplación pasiva, y mejor aún, una contemplación manifiestamente sobrenatural, infusa y pasiva, donde Dios, *que hace sentir en general su presencia al alma*, es por modo inefable conocido y poseído en una unión amorosa, que comunica al alma el reposo y la paz e influye en los sentidos» [10].

DOM COLUMBA MARMION.—No trata expresamente el célebre abad de Maredsous en ninguna de sus obras de mística propiamente dicha, aunque la haya—y altísima—en todas ellas. Pero sabemos por el testimonio de dom Thibaut, su historiador y confidente íntimo, que dom Marmion veía en la contemplación infusa «el complemento normal—aunque gratuito—de toda la vida espiritual» [11]. He aquí, sin embargo, un precioso fragmento de una carta de dom Marmion, en la que nos dice lo que sentía a este respecto y nos da una definición exacta y precisa de la contemplación mística:

«Podría haber presunción y temeridad en desear por sus propias fuerzas ya una plenitud de unión, que sólo depende de la libre y soberana voluntad de Dios, ya los fenómenos accidentales que a veces acompañan a la contemplación.

Pero si se trata de la sustancia misma de la contemplación, es decir, del *conocimiento purísimo, simplicísimo y perfectísimo que Dios da allí de sí mismo y de sus perfecciones y del amor intenso que resulta para el alma*, entonces aspire con todas sus fuerzas a poseer un tan alto grado de oración y a gozar de la contemplación perfecta. Dios es el principal autor de nuestra santidad, obra poderosamente en sus comunicaciones, y *no aspirar a ella sería no desear amar a Dios con toda nuestra alma, con todo nuestro espíritu, con todas nuestras fuerzas, con todo nuestro corazón*» [12].

DOM J. HUIJBEN.—La esencia de la mística consiste para él en «una como percepción confusa de la realidad misma de Dios. Esta percepción confusa de la realidad divina puede revestir diferentes matices. A veces lo que percibirá o sentirá el alma será la proximidad de Dios, otras su presencia, otras su acción, otras su mismo ser, según que la *experiencia de lo divino* sea más o menos profunda» [13].

DOM ANSELMO STOLZ.—«Es preciso afirmar que existe cierta unanimidad en la definición de lo místico en sus líneas esenciales. Se admite generalmente que *la captación experimental de la presencia de Dios y de su operación en el alma es esencial a la vida mística*».

Más adelante precisa aún más su pensamiento: «*Mística es una experiencia transpsicológica* de la inmersión en la corriente de la vida divina, inmersión que se realiza en los sacramentos, especialmente en la Eucaristía».

Finalmente, dom Stolz está firmemente persuadido de que la mística entra en el desarrollo normal de la gracia: «La mística, como plenitud del

[10] Cf. *Los caminos de la oración mental* p.3.ª c.4 p.314.
[11] Cf. DOM RAYMOND THIBAUT, O.S.B., *La unión con Dios según las cartas de dirección espiritual de dom Columba Marmion* (Editorial Difusión, Buenos Aires) p.224.
[12] Cf. DOM THIBAUT, *o.c.*, p.225.
[13] Cf. «La vie spirituelle» (supl. a agosto-septiembre 1930) p.[24].

ser cristiano, no es algo extraordinario ni un segundo camino para la santidad que sólo unos pocos escogidos son capaces de recorrer. Es el camino que todos deben andar. Y si las almas no llegan en esta vida a profundizar en su ser cristiano y en su conocer por fe hasta la experiencia de lo divino, se verán forzadas a despojarse de todos los impedimentos que entonces arrastren en el lugar de purificación de la otra a fin de prepararse para la unión con Dios en la visión beatífica» [14].

DOM CUTHBER BUTLER.—En su hermoso libro *El misticismo de Occidente* (Western Mysticisme) investiga la doctrina mística de la Iglesia primitiva de Occidente, y va extrayendo algunas definiciones de la contemplación y de la mística de los diversos tratadistas místicos y Santos Padres de esa primera época. He aquí algunas de ellas:

«Una intuición intelectual directa y objetiva de la realidad trascendente».

«El establecimiento de relaciones conscientes con el absoluto».

«Unión del alma con el absoluto en cuanto es posible en esta vida».

«Percepción experimental de la presencia y ser de Dios en el alma».

«Unión con Dios no meramente psicológica, sino ontológica, espíritu con Espíritu» [15].

DOM S. LOUISMET.—«En sí, la teología mística es de orden experimental. Es un fenómeno que tiene lugar en toda alma fiel y ferviente. Consiste sencillamente en *la experiencia de un alma peregrina aún sobre la tierra que llega a gustar a Dios y experimentar por sí misma cuán suave es:* «Gustate et videte quoniam suavis est Dominus», como dice el salmista (Ps 33,9)».

Y un poco más abajo añade todavía completando su pensamiento: «La vida mística es la vida cristiana normal, la vida cristiana en su plenitud, la vida cristiana como debería ser vivida por todos los hombres, en todos los países, en medio de las circunstancias más diversas [16].

172. *Dominicos:*

R. P. GARDEIL.—El gran teólogo dominico plantea el problema de la experiencia mística en los siguientes términos: «¿Podemos tocar a Dios en esta vida por un contacto inmediato, tener de El una experiencia verdaderamente directa y sustancial? Los santos lo afirman, y sus descripciones de la oración de unión, del éxtasis, del «matrimonio espiritual» están del todo llenas de esta suerte de *percepción cuasi-experimental de Dios en nosotros*» [17].

R. P. GARRIGOU-LAGRANGE.—El antiguo profesor del Angelicum distingue entre *mística doctrinal,* que es aquella «que estudia las leyes y las condiciones del progreso de las virtudes cristianas y de los dones del Espíritu Santo en vistas a la perfección» [18], y *mística experimental,* que es «un conocimiento amoroso y sabroso del todo sobrenatural, *infuso,* que sólo el Espíritu Santo por su unción puede darnos, y que es como el preludio de la visión beatífica» [19].

R. P. JORET.—Para el P. Joret, el elemento esencial del estado místico es el *amor infuso.* Este amor infuso con frecuencia va precedido de una luz infusa pasivamente recibida en el alma, pero no es del todo necesaria. Escuchemos sus palabras:

[14] DOM ANSELMO STOLZ, *Teología de la mística* (Madrid 1951) p.16 294 y 299.
[15] DOM CUTHBER BUTLER, *Western Mysticisme,* cit. por el Rvdmo. P. Albino: «La vida sobrenatural» (julio-agosto 1945) p.252-3.
[16] *La vie mystique* (Tours 1922) pref. p.10, y c.1 p.36.
[17] *La structure de l'âme et l'expérience mystique* t.2 p.235 (2.ª ed. 1927).
[18] *Perfection chrétienne et contemplation* t.1 p.3 (7.ª ed.).
[19] Ibid., p.4.

«Mas si la meditación contemplativa, fruto de las virtudes, tiene su principio en la caridad, la contemplación mística procede de los dones y toma de ellos su origen. En el primer caso se trata de un amor activo, buscado, excitado por nuestro esfuerzo; en el segundo es un amor pasivo que ha brotado como espontáneamente, que parece habérsenos dado *ya hecho*. Se explica teológicamente esta experiencia diciendo que en el primer caso había simplemente una gracia actual *cooperante*, y en el segundo, una gracia *operante*: el alma ha sido movida totalmente por el Espíritu Santo y no ha tenido que hacer otra cosa sino consentir a esta moción.

¿No ha habido antecedentemente una luz infusa pasivamente recibida para dirigir este amor? Sí, parece lo más frecuente; es una intuición mística que nos hace mirar a Dios como nuestro fin último, como nuestro todo. Pero esto no es necesario. Según San Juan de la Cruz, un acto ordinario de nuestra virtud de la fe puede ser suficiente. El alma experimentaría entonces un toque de amor en la voluntad sin haber experimentado el toque de conocimiento en la inteligencia».

Y un poco más abajo añade: «Al menos, *el sentimiento de la realidad divina parece existir siempre en la vida mística*» [20].

R. P. Gerest.—«La vida mística parece caracterizarse por la acción de Dios sobre el alma y sus facultades por la fe, el amor y la oración. De esta suerte, toda la actividad del alma y de sus potencias se emplea en recibir y utilizar esta dominación divina para seguir su dirección y traducirla en todos los actos de la vida hasta el punto de poder decir verdaderamente: Ya no soy quien vivo, sino Dios en mí» [21].

R. P. Arintero.—El gran restaurador de los estudios místicos en España nos dice en sus *Cuestiones místicas* que el constitutivo íntimo de la vida mística «es el predominio de los dones en la psicología sobrenatural, o sea, el proceder las más de las veces bajo la altísima moción y dirección del Espíritu Santo» [22].

Y en su magnífica *Evolución mística* había escrito ya que la mística no es otra cosa que *la vida consciente de la gracia*, o sea, «cierta experiencia íntima de los misteriosos toques e influjos divinos y de la real presencia vivificadora del Espíritu Santo [23].

Rvdmo. P. Albino Menéndez-Reigada.—«Lo místico es la actuación en nosotros de los dones del Espíritu Santo, o la operación del Espíritu Santo en nosotros por medio de sus dones, o la perfecta incorporación con Cristo como miembro de su Cuerpo místico».

Y un poco más adelante añade completando su pensamiento al recoger el elemento *experimental*:

«Podría, pues, acaso definirse así la mística diciendo que es un predominio tal de la gracia en las acciones, *que haga más o menos perceptible en ellas su propio modo sobrenatural y divino*» [24].

R. P. Fr. Ignacio Menéndez-Reigada.—El que fue profesor de Mística en la Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca pone la esencia de la mística en la misma vida de la gracia vivida de un modo consciente. Se caracteriza principalmente por la «actuación de los dones de sabiduría y entendimiento, por los cuales el hombre comienza a tener conciencia de que posee a Dios y está unido con El, *experimentando en sí la vida de Dios*» [25].

20 Cf. «La vie spirituelle» (supl. a noviembre 1929) p.[99 y 101].
21 Cf. «La vie spirituelle» (supl. a abril 1930) p.[41].
22 *Cuestiones místicas* 6.ª a.1 p.635 (ed. 3.ª).
23 *Evolución mística* p.1.ª c.1 p.18 (ed. BAC).
24 Cf. «La vida sobrenatural» (noviembre-diciembre 1944) p.441-2.
25 Cf. RET (enero-marzo 1946) p.99.

R. P. SABINO LOZANO.—«Vida mística y vida predominantemente de los dones del Espíritu Santo son la misma cosa» [26].

R. P. MARCELIANO LLAMERA.—Resume su pensamiento en los siguientes puntos, que considera, con razón, «las nociones místicas generales de la teología tomista»:

1. *Vida mística* es la actividad donal de la gracia; es decir, la vida de la gracia bajo el régimen del Espíritu Santo por sus dones. Floración divina del árbol donal.

2. *El constitutivo de la vida mística* es la actuación de los dones.

3. *Acto místico* es todo acto donal.

4. *Estado místico* es la actividad donal permanente o habitual en el alma. O la situación del alma en actividad donal permanente o habitual.

5. *Distintivo* o *característica* de la vida mística es el modo sobrehumano de obrar; y del estado místico, el predominio de este modo sobrehumano.

La sintomatología mística tiene como manifestaciones más generales y apreciables:

a) La *pasividad* del alma actuada por Dios.

b) La *experiencia* muy varia de la vida de Dios en el alma.

6. *Alma mística* lo es radicalmente toda alma cristiana en gracia; y de hecho, la que vive vida donal.

7. *Toda alma es llamada,* por ley general, a la vida mística y puede y debe aspirar a ella.

8. *En particular,* la señal principal de llamada o introducción de un alma en el estado místico, es la incapacitación pasiva para practicar a su modo la vida espiritual.

9. *En la vida habitualmente ascética,* sobre todo si es ferviente, hay frecuentes intervenciones donales, más o menos notables. *En la vida habitualmente mística,* hay intervalos ascéticos, más o menos prolongados. Y, desde luego, se practican en ella todas las virtudes de la vida ascética, con más perfección, sobre todo interior, como dirigidas por el Espíritu Santo.

10. *Contemplación mística* es una intuición amorosa prolongada de Dios infundida por el Espíritu Santo mediante los dones de inteligencia y sabiduría.

11. *Gracias místicas* normales u ordinarias son las que actúan los dones del Espíritu Santo, sin exceder las posibilidades de su actividad. Son *extraordinarias* las que exceden o se reciben al margen de la actividad donal. Estas gracias extraordinarias, aunque innecesarias, en general, no siempre son *gratis dadas* o para bien ajeno, sino santificativas del alma que las recibe, y quizás precisas o al menos convenientes para ella por causas peculiares.

12. *Gracia actual donal.* La fuerza motriz de la vida mística es la gracia actual donal que la actúa y rige [27].

173. *Carmelitas:*

R. P. GABRIEL DE SANTA MARÍA MAGDALENA.—El sabio carmelita belga, profesor que fue del Colegio Internacional de Santa Teresa en Roma, cree que la mística se caracteriza, ante todo, por la contemplación infusa:

«Se está de acuerdo en nuestros días en reconocer que la contemplación infusa, entendida en toda su amplitud, es el hecho saliente y característico del dominio de la mística» [28].

[26] *Vida santa y ciencia sagrada* c.2 p.14 (2.ª ed.).

[27] Cf. *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo:* RET (octubre-diciembre 1947) p.473-5.

[28] Cf. «Études Carmélitaines» (abril 1933) p.1.—En otro artículo de revista, el P. Gabriel repite una vez más su tesis acariciada: «En ella—en la contemplación—no hay otra cosa que una actividad intensa de las virtudes teologales, virtudes preciosas que ponen nues-

El P. Gabriel está convencido de que la mística entra en el desarrollo normal y ordinario de la vida de la gracia; y escribió un notabilísimo artículo en *La vie spirituelle* para demostrar que ése es el pensamiento genuino y auténtico de San Juan de la Cruz [29].

R. P. Jerónimo de la Madre de Dios.—La mística consiste para él en un conocimiento experimental de Dios que se explica por el amor infuso. Pero con ciertas restricciones. He aquí sus palabras:

«Este conocimiento experimental, ¿es el elemento distintivo de todo estado místico? A mi parecer, no. No parece ser la propiedad constitutiva de este estado, sino una de sus propiedades consecutivas, un *proprium* en el sentido filosófico de la palabra. Y digo lo mismo del «sentimiento de la presencia de Dios»; no constituye la nota esencial del estado místico aunque en una forma o en otra acompañe a la contemplación...

Dios es para las almas contemplativas siempre, pero sobre todo durante los ratos en que son elevadas a la contemplación—sea sabrosa o árida—, la *realidad*. He aquí por qué prefiero a la expresión «sentimiento de la presencia de Dios» esta otra: «sentimiento de la *realidad de Dios*» [30].

R. P. Crisógono de Jesús Sacramentado.—No precisa de una manera total y completa el concepto que se había formado de la mística en ninguna parte de sus obras. Pero, reuniendo dos o tres textos, podemos llegar a reconstruir su pensamiento. Helos aquí:

«La mística como práctica es el desarrollo de la gracia realizado por operaciones cuyo modo está fuera de las exigencias de la misma gracia, o sea por medios extraordinarios» [31].

«... la mística es un modo del desarrollo de la gracia y está esencialmente constituida por conocimiento y amor infusos...» [32]

«La contemplación infusa es una intuición afectuosa de las cosas divinas que resulta de una influencia especial de Dios en el alma» [33].

R. P. Claudio de Jesús Crucificado.—«Teología mística experimental es un conocimiento intuitivo y amor de Dios infundidos en negación y oscuridad de toda luz natural del entendimiento, y por los cuales éste percibe un ser y bondad indecible, pero real y presente en el alma, un ser y bondad sobre todo ser y bondad» [34].

R. P. Lucinio del Santísimo Sacramento.—Para el P. Lucinio la experiencia mística es un simple efecto del modo sobrehumano de los dones del Espíritu Santo. He aquí sus propias palabras:

«Que el modo sobrehumano de actuar los dones sea la nota caracteris-

tra alma en contacto con Dios, acompañada de un delicado influjo de los dones del Espíritu Santo». Y añade todavía: «Podemos, pues, concluir diciendo que la vida mística es la vida de amor perfecto que transforma al alma en Dios y que va acompañada connaturalmente con el florecer de la contemplación» (cf. *Che cosa è la vita mistica?:* «Vita cristiana» [enero-febrero 1948] p.10-11 y 16).

[29] Cf. *L'union de transformation dans la doctrine de Saint Jean de la Croix:* «La vie spirituelle» (supl. a marzo de 1925) p.[127-44]. Véase también en la misma revista su artículo *L'union transformante,* aparecido en mayo de 1927, p.223-54. El simple enunciado de los títulos de las tres partes en que divide su precioso artículo sugiere muy bien el pensamiento fundamental del mismo. He aquí esos títulos: 1.° La unión transformante, centro de perspectiva en la doctrina del Santo (San Juan de la Cruz). 2.° La unión transformante, expansionamiento perfecto de la gracia, de las virtudes y de los dones. 3.° La unión transformante, diversamente participada.

[30] Cf. «La vie spirituelle» (supl. a septiembre de 1929) p.[282].

[31] *Compendio de Ascética y Mística* p.3.ª preámb. p.155 (1.ª ed.).

[32] Ibid., p.3.ª a.1 p.160.

[33] Ibid., p.3.ª a.2 p.164.

[34] Cf. *Hacia una definición clara y precisa de la Teología mística:* RET vol.1 (1940) p.598.

tica de la mística, no lo dicen solamente los doctores carmelitas. Es tesis común»[35].

El Congreso Teresiano de Madrid.—Como representante y portavoz auténtico de la escuela mística carmelitana, se ha invocado siempre la autoridad del famoso Congreso Teresiano, celebrado en Madrid en marzo de 1923. He aquí íntegramente las conclusiones aprobadas del tema 5, en las que se recoge la doctrina de la escuela referente a la contemplación:

1.ª La contemplación infusa es la operación mística por excelencia.

2.ª Esta contemplación es el *conocimiento experimental de las cosas divinas producida por Dios sobrenaturalmente en el alma* y el estado de mayor aproximación y unión entre el alma y Dios que en esta vida puede alcanzarse.

3.ª Consiguientemente es en el orden de los medios *el último ideal y como la última etapa de la vida cristiana en este mundo* en las almas llamadas a la unión mística con Dios.

4.ª El estado de la contemplación se caracteriza por el *predominio creciente de los dones del Espíritu Santo y por el modo sobrehumano* con que por su medio se ejecutan todas las buenas acciones.

5.ª Como *las virtudes encuentran su última perfección en los dones* y éstos en la contemplación alcanzan su actuación perfecta, resulta que *la contemplación es el camino ordinario de la santidad* y de la virtud habitualmente heroica[36].

[35] Cf. «Revista de Espiritualidad» (1946) p.556.—Nótese la singular importancia de esta declaración. El P. Lucinio afirma que el modo sobrehumano de actuar de los dones del Espíritu Santo es la nota típica y característica de la mística. Y dice que esto no es doctrina únicamente de los doctores carmelitas, sino que es una *tesis común*.

Creemos efectivamente que ésa es la verdad. Y nos parece, además, que esa «tesis común» podría muy bien ser el punto de convergencia y la base fundamental de una «entente» entre las diversas escuelas de espiritualidad cristiana, que tan provechosa resultaría en la práctica para todos. Es una lástima grande que, admitiendo todos una cosa tan básica y fundamental, no acabemos de ponernos de acuerdo en otras muchas cosas que, a nuestro parecer, no son sino corolarios y consecuencias inevitables de esa cuestión capital. Nosotros creemos ver en ese principio admitido por el P. Lucinio y presentado por él como «tesis común», la base teológica fundamental sobre la que descansa y se apoya la escuela mística tomista. Porque si la mística no es otra cosa que la simple actuación de los dones del Espíritu Santo al modo sobrehumano, como quiera que creemos haber demostrado que ese modo sobrehumano es el *único posible* en los dones, todo aquel que posea los dones posee ya los principios de la experiencia mística; y como los dones actuarán normalmente en *todos los cristianos en gracia*, llegará un momento en que todos ellos—si no oponen obstáculo a la gracia—*entrarán normalmente en el estado místico*, que se caracteriza precisamente por la actuación predominante de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano. De donde se siguen la «unidad de la vida espiritual» y el «llamamiento universal a la mística», tesis capitales de la escuela mística tomista.

[36] Cf. «El Monte Carmelo» (mayo 1923) p.211. Repetimos aquí lo que acabamos de decir en la nota anterior. No nos explicamos las divergencias irreductibles que subsisten todavía entre las escuelas místicas carmelitana y tomista después de esas conclusiones tan claras y explícitas, *en las que todos estamos de acuerdo*. No sabemos si las anteriores conclusiones recogen o no el auténtico sentir de la escuela carmelitana, aunque hemos de creer que sí cuando ellos mismos lo afirman. Pero sí sabemos *ciertamente* que en ellas está recogido el espíritu auténtico de la escuela tomista en sus tesis fundamentales. Si exceptuamos la restricción insinuada en la conclusión tercera al aludir a «las almas llamadas a la unión mística con Dios» (que parece suponer que no todas lo están), en todo lo demás la escuela tomista está *completamente de acuerdo* con esas conclusiones, hasta el punto de que no sabríamos expresarlas con mayor fuerza ni precisión ninguno de los que nos honramos en pertenecer a ella. Siempre hemos creído firmísimamente que la mística (o, si se quiere, la contemplación, que es su operación «por excelencia», como dice el Congreso Teresiano) es un «*conocimiento experimental de las cosas divinas producido por Dios sobrenaturalmente en el alma;* que ella es *el último ideal y como la última etapa de la vida cristiana en este mundo*»; que «el estado de contemplación *se caracteriza por el predominio creciente de los dones del Espíritu Santo y por el modo sobrehumano* con que por su medio se ejecutan todas las buenas acciones»; y, finalmente, la escuela tomista ha defendido tenazmente la necesidad absoluta de la mística para la perfección cristiana, fundándose precisamente en que «*las virtudes encuentran su última perfección en los dones, y éstos en la contemplación alcanzan su actuación perfecta*»; de donde resulta—como dice admirablemente el Congreso Teresiano—«*que la contemplación es el camino ordinario de la santidad y de la virtud habitualmente heroica*».

Repetimos: no sabemos si en esas conclusiones estará bien recogido el pensamiento de la

174. *Jesuitas:*

R. P. De Maumigny.—Define la contemplación infusa como «una mirada simple y amorosa a Dios con la que el alma, suspensa por la admiración y el amor, *le conoce experimentalmente* y gusta, en medio de una paz profunda, un comienzo de la bienaventuranza eterna» [37].

R. P. Poulain.—«Los estados místicos que tienen a Dios por objeto llaman ante todo la atención por la impresión de recogimiento, de unión que hacen experimentar. De ahí el nombre de unión mística. La verdadera diferencia con los recogimientos de la oración ordinaria es que, en el estado místico, Dios no se contenta con ayudarnos a *pensar* en El y a *recordarnos* su presencia, sino que nos da de esta presencia *un conocimiento intelectual experimental;* en una palabra, *nos hace sentir que entramos realmente en comunicación con él.* Sin embargo, en los grados inferiores (quietud), Dios no lo hace sino de una manera bastante oscura. La manifestación tiene tanto más de nitidez a medida que la unión es de orden más elevado» [38].

R. P. De la Taille.—El P. Mauricio de la Taille pone la esencia de la mística en una experiencia de lo divino. Para él, la contemplación viene del amor: es una mirada amorosa. Pero ¿qué es lo que distingue este amor del amor implícito en todo acto de fe? No es su mayor perfección o intensidad. El amor del contemplativo puede ser menor que el de un simple fiel. Pero este amor contemplativo es un amor «conscientemente infuso... El místico tiene conciencia de recibir de Dios un amor ya *del todo hecho (tout fait)*... El alma se sabe y se siente investida por Dios con este amor. Y por esto... *siente la presencia de Dios en sí misma*... El alma recibe el don *de la mano* misma del Dador, que está allí presente, por lo mismo, de una manera que el alma *experimenta*» [39].

R. P. Kleutgen.—Cree hallar la esencia de la mística en una misteriosa unión con Dios, en la que el alma es elevada, por un efecto extraordinario de la gracia, a una contemplación más alta de Dios y de las cosas divinas, a las que viene a conocer no sólo por fe, sino *experimentalmente* [40].

R. P. Bainvel.—«El estado místico está constituido por *la conciencia de lo sobrenatural en nosotros*» [41].

R. P. Maréchal.—«Fundándonos en las declaraciones unánimes de los contemplativos—únicos testigos de sus experiencias internas—, creemos que la alta contemplación implica un elemento nuevo, cualitativamente distinto de las actividades psicológicas normales y de la gracia ordinaria; queremos decir la presentación activa, no simbólica, de Dios en el alma con su correlativo psicológico: *la intuición inmediata de Dios por el alma*» [42].

R. P. De Guibert.—Según el antiguo profesor de la Gregoriana, en la contemplación mística «el alma *experimenta* la presencia de Dios en sí misma. La inhabitación y acción de Dios la conocía antes indirectamente por el testimonio de la fe; ahora *experimenta* que se da verdaderamente... Esta directa y experimental percepción de Dios presente es *general, confusa,* no

escuela mística carmelitana, pero es indudable que recogen admirablemente el de la escuela tomista. ¡Lástima grande que, admitiendo todos estos puntos fundamentales, nos empeñemos todavía en mantener nuestras discrepancias inexplicables!

[37] *La práctica de la oración mental* tr.2 p.1.ª c.10 (2.ª ed. p.332).

[38] *Des grâces d'oraison* c.5 n.3.

[39] Citado por Bainvel en su «Introducción» a la 10.ª ed. de la obra del P. Poulain *Des grâces d'oraison* n.25 p.56.

[40] Citado por el P. Claudio, carmelita, en RET vol.1 (1940) p.591-2.

[41] Cf. «Revue Ascétique et Mystique» (enero 1923) p.45.

[42] *Études sur la Psychologie des Mystiques* t.1 p.253.

aporta conceptos nuevos, no enseña cosas nuevas, sino que se constituye por una profunda e intensa intuición a la vez *simple* y riquísima; la voluntad es atraída no con varios afectos distintos, sino que es arrebatada y como paralizada en un solo acto simple, por el que se adhiere toda a Dios.

Todo esto lo recibe el alma pasivamente; con ningún esfuerzo podría obtener este don, ni prever de ningún modo cuándo habrá de recibirlo, ni retenerlo cuando se desvanece, ni volver a producirlo cuando ya lo gozó...» [43]

R. P. De Grandmaison.—«El hombre tiene el sentimiento o sensación de entrar, no por un esfuerzo, sino por un llamamiento, en contacto inmediato, sin imagen, sin discurso, aunque no sin luz, con una Bondad infinita» [44].

R. P. Valensin.—Según el profesor de la Facultad de Teología de Lyón, la mística, «desde el punto de vista psicológico, lleva consigo, junto con un *sentimiento inefable de la presencia de Dios*, un recogimiento en Dios que puede llegar hasta la absorción de las potencias del alma, emigrando, por decirlo así, de la región de las sombras y de las imágenes hacia las realidades divinas».

Y añade a renglón seguido estas luminosas palabras:

«Para definir teológicamente la característica esencial es preciso remontarse de los efectos a la causa y aclarar la naturaleza misma de esta causa no ya con las solas luces de la experiencia, sino también con las de la doctrina.

Desde este punto de vista teológico, la oración de que hablamos será llamada *mística*, en el sentido de que el alma penetra con ella en lo que hay de más profundo y misterioso en el trato íntimo del Hijo de Dios con la Trinidad adorable, que le ayuda a orar *en* el Espíritu Santo, en *nombre* de Jesús, *al* Padre y a esbozar desde aquí abajo la unión que causará su beatitud. Así, la *teología mística*, definida por su objeto formal, se presentará como la ciencia del ser divino viviendo por su gracia en el cristiano y elevándole, con las colaboraciones humanas que él suscita, hasta su perfección, mientras que habrá que reservar el nombre de *teología ascética* a la ciencia de esas colaboraciones sobrenaturalizadas por las iniciativas del Espíritu de Dios.

Y puesto que el problema de las esencias es metafísico, diremos, pues, de la *mística*—entendida como acabamos de hacerlo—que es la *ontología* de la vida espiritual. Y añadiremos—para mejor trazar las fronteras—que la *ascesis* será la *lógica*, y el *ascetismo* la *metodología*» [45].

R. P. Pacheu.—«Es una *posesión experimental de Dios*, una comunicación que Dios hace de sí mismo a sus almas privilegiadas, y en la que el alma recibe este puro favor divino, gratuito, sin poderse elevar por sí misma cualquiera que sea su aplicación o esfuerzo personal».

En este estado, el alma es llamada «pasiva», no porque esté ociosa, privada de conocimiento, anonadada; al contrario, se encuentra en un acrecentamiento prodigioso de vida, sus actos de conocimiento y de amor sobrepasan los actos ordinarios de sus facultades. Pero «recibe, no toma nada por su cuenta; no entra, sino que es introducida; no obra, sino que es puesta en acción, *non agit sed agitur*» [46].

[43] *Theologia spiritualis ascetica et mystica* q.7 sect.1.ª n.382.
[44] *Religion personnelle* (Paris 1927) c.5 § 2 p.159.
[45] Cf. «La vie spirituelle» (supl. a marzo 1930) p.[139-40].
[46] *Psychologie des Mystiques* (Paris 1901) p.41. Las últimas palabras las toma el P. Pacheu del P. Bonniot.

175. *Autores independientes:*

R. P. SCHRIJVERS, C.SS.R.—«La contemplación es esencialmente un conocimiento y un amor producidos directamente por Dios, gracias a los dones del Espíritu Santo, en las facultades de la inteligencia y de la voluntad. Toda contemplación verdadera es, pues, necesariamente *infusa*».

Y un poco más abajo, al precisar la naturaleza de las gracias místicas en general, escribe el docto redentorista belga:

«El más frecuente de estos signos parece ser la suavidad experimentada al contacto con Dios. Son raras, creo, las almas contemplativas que no hayan gustado a Dios de esta manera al menos algunas veces. Esta *experiencia íntima de Dios* es tan característica, que el alma que ha sido favorecida con ella, aunque sólo sea transitoriamente, la distingue fácilmente de las consolaciones ordinarias y conserva de ella una profunda impresión»[47].

R. P. IVO DE MOHON, O.M.C.—«La teología mística es un conocimiento infuso experimental y amoroso de Dios producido en nosotros por los dones intelectuales del Espíritu Santo, muy particularmente por el don de sabiduría»[48].

R. P. TEÓTIMO DE SAN JUSTO, O.M.C.—«En mi humilde sentir, el estado místico está constituido esencialmente por el conocimiento amoroso infuso, es decir, por una alta idea de Dios, habitualmente general y confusa, con el amor pasivo y persistente».

Y un poco más abajo añade:

«¿De dónde proviene en el alma el estado místico? De la plena expansión de los dones del Espíritu Santo, particularmente del don de sabiduría»[49].

R. P. CAYRÉ, A.A.—El ilustre agustino asuncionista, autor de la famosa *Patrología*, cree que la esencia de la mística importa los siguientes elementos:

a) «Un cierto *sentido de Dios* producido en el alma por Dios mismo. San Agustín nos ofrece la fórmula: *sentire Deum*, tener el sentimiento de Dios.

b) Un tal sentimiento supone la presencia de Aquel que se manifiesta de alguna manera, no solamente como ser perfecto, sino como huésped del alma. Aunque la gracia no es percibida en sí misma, Dios es aprehendido *(saisi)* en cuanto inhabitante en el alma: *capitur habitans*, dice todavía magníficamente San Agustín. Un tal don no puede venir más que de Dios; el sentido místico de Dios es evidentemente sobrenatural...

c) El sentido místico de Dios es también completamente distinto de las consolaciones sensibles, que suponen la gracia como todo verdadero movimiento de piedad, pero que son también, en gran parte, efecto de la actividad humana, según la doctrina de Santa Teresa»[50].

R. P. LAMBALLE (eudista).—Hace suya la siguiente definición de San Francisco de Sales:

«La contemplación no es otra cosa que una amorosa, simple y permanente atención del espíritu a las cosas divinas»[51].

R. P. LUCAS (eudista).—«Todo el mundo está de acuerdo con Santo Tomás en enseñar que la contemplación infusa es un efecto de los dones del Espíritu Santo».

[47] Cf. «La vie spirituelle» (supl. a septiembre de 1929) p.[284].—Véase también su obra *Los principios de la vida espiritual*, donde expone con mayor amplitud esas mismas ideas.
[48] *Le don de sagesse* (París 1928) p.19.
[49] Cf. «La vie spirituelle» (supl. a diciembre 1929) p.[152-3].
[50] Cf. «La vie spirituelle» (supl. a junio 1930) p.[132-3].
[51] *La contemplation* (París 1912) p.48.—Cf. SAN FRANCISCO DE SALES, *Amor de Dios* .6 c.3.

En cuanto a los *estados místicos* en general, dice que «son aquellos en los que predominan los dones del Espíritu Santo, y en los que el alma tiene conciencia de recibir un amor «ya del todo hecho», según la expresión del P. De la Taille» [52].

R. P. BOULEXTEIX.—La mística consiste en «un conocimiento y un amor misterioso que nos hacen percibir a Dios de una manera verdaderamente inefable» [53].

R. P. NAVAL, C.M.F.—«Mística propiamente dicha en el terreno experimental es el conocimiento intuitivo, junto con el amor intensísimo de Dios, obtenidos por infusión divina, o sea por medios extraordinarios de la divina Providencia» [54].

R. P. AUGUSTO A. ORTEGA, C.M.F.—«Parece ser que la mística, entre otras notas que pueden asignársele, es ir tomando conciencia de la presencia de Dios en el alma de una manera sobrenatural hasta llegar al pleno conocimiento y goce de Dios por amor, que se cumple en la otra vida».

Y unas líneas más abajo añade: «La vida mística, tal como aparece desarrollada en los místicos experimentales, se nos muestra como el desenvolvimiento natural y lógico de la gracia santificadora» [55].

MONSEÑOR RIBET.—«La teología mística, desde el punto de vista subjetivo y experimental, nos parece que puede ser definida: una atracción sobrenatural y pasiva del alma hacia Dios que proviene de una iluminación y de un incendio *(embrasement)* interiores, que previenen a la reflexión, sobrepasan el esfuerzo humano y pueden tener sobre el cuerpo una repercusión maravillosa e irresistible» [56].

MONSEÑOR SAUDREAU.—«Hay en el estado místico y en todo estado místico este doble elemento: conocimiento superior de Dios, que, aunque general y confuso, da una muy alta idea de sus incomprensibles grandezas; y amor no razonado, pero intenso, que Dios mismo comunica, y al cual el alma, a pesar de todos sus esfuerzos, no podría elevarse jamás» [57].

MONSEÑOR PAULOT.—«¿Qué es la contemplación? Un conocimiento de amor, oscuro, infuso, simple, debido sea a la connaturalidad del alma con Dios, fruto del ejercicio predominante del don de sabiduría, sea a la gracia actual operante, correspondiente a este don» [58].

MONSEÑOR FARGES.—Es uno de los autores que más ha fluctuado en sus opiniones, hasta cambiar completamente de pensar con motivo de una controversia con el P. Garrigou-Lagrange, en la que Mons. Farges reconoció noblemente que llevaba la razón el sabio dominico [59]. Su última palabra parece ser ésta:

«Hay estados contemplativos caracterizados por el predominio, en grados diversos, de los dones del Espíritu Santo, y en los que el alma es más pasiva que activa, y *que son requeridos para la más eminente santidad. En esto estamos todos de acuerdo*» [60].

52 Cf. «La vie spirituelle» (supl. a diciembre 1930) p.[157-9].
53 *La définition de la mystique:* «Revue Augustinienne» (15 noviembre 1906). (Citado por ARINTERO. *Cuestiones místicas* 6.ª a.2 p.657 3.ª ed.)
54 *Curso de Teología ascética y mística* n.3 (85 en la 8.ª ed.).
55 P. ORTEGA, *Razón teológica y experiencia mística* p.76 (Editora Nacional, 1944).
56 *La mystique divine* t.1 p.26 (ed. 1895).
57 *L'état mystique* c.8 n.60 p.111 (ed. 1903).
58 «La vie spirituelle» (supl. a octubre 1929) p.[30-31].
59 Cf. P. GARRIGOU, *Perfection chrétienne et contemplation* ap.1 p.[1 a 51].
60 *Autour de notre livre* p.96.

AD. TANQUEREY.—No habla con precisión, pero podemos reconstruir su pensamiento en los dos siguientes textos:

«La mística es la parte de la ciencia espiritual que tiene por objeto propio la teoría y la práctica de la *vida contemplativa* desde la primera *noche* de los sentidos y la *quietud* hasta el *matrimonio espiritual*» [61].

«La contemplación (es) una visión simple, afectuosa y prolongada de Dios y de las cosas divinas, efecto de los dones del Espíritu Santo y de una gracia actual especial que se apodera de nosotros y nos hace habernos más pasiva que activamente» [62].

D. BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE.—El ilustre publicista español precisa su pensamiento en la siguiente forma:

«¿Qué es la mística? *Esencialmente* y *primariamente*, la obra divinizadora de Dios en nosotros cuando ha llegado a ese estadio intenso que se caracteriza por el predominio y la invasión desbordante de la acción de los dones.

Pero demos un paso más. Todos los autores especulativos y no especulativos hablan de la *experiencia de Dios*. Y en seguida la tentación del problema psicológico puro, descriptivo, empírico, experimental... llama a las puertas: «los místicos son los testigos de la presencia amorosa de Dios en nosotros (De Grandmaison). Hasta ahora nos hemos movido en la región de los principios. Un poco de metafísica teológica o de teología metafísica y nada más. ¿Nada hay que añadir acerca del problema místico? Sí, la mística es eso y un poco más que eso, pero solamente un poco más que eso. La mística es *esencialmente* también, pero *secundariamente*, una experiencia de Dios» [63].

MONSEÑOR LEJEUNE.—«El elemento constitutivo de la vida mística es *el sentimiento que el alma experimenta de la presencia de Dios en ella*, la experimentación de Dios presente en el alma, una suerte de tocamiento de Dios en lo más íntimo del alma. La vida mística es, pues, una experimentación, una percepción de Dios presente en el alma... Pues lo que en esta contemplación percibimos y en nuestro interior palpamos es Dios mismo y no ya su imagen» [64].

MONSEÑOR WAFFELAERT (obispo que fue de Bruges).—«La mística es una vida de unión íntima, constante y consciente con Dios» [65].

A. FONCK.—«Nosotros consideramos como místico todo hecho *psicológico* en el cual el hombre piensa tocar directa e inmediatamente a Dios; en una palabra, «experimentar» a Dios, ya sea por un esfuerzo personal de inteligencia o de amor que nos elevará hasta El, permitiéndonos «encontrarle», abrazarle de alguna manera, o ya sea—por el contrario—por una condescendencia de Dios, que se abaja hacia nosotros, nos «toca», nos hace sentir su presencia y su acción y nos inunda de consolaciones o de luces.

De esta forma llegamos a distinguir dos suertes de misticismo, que se podrían llamar el misticismo activo y el misticismo pasivo. No habrá ningún inconveniente en reservar el nombre de místicos propamente dichos o *propriissimo modo*, a los hechos místicos de la segunda categoría» [66].

F. X. MAQUART.—El ilustre filósofo Mons. Maquart, profesor del seminario mayor de Reims, cree que la definición que haya de darse de la

[61] *Teología ascética y mística* n.11.
[62] Ibid., n.1386 B.
[63] *Acerca de la mística:* RET (abril-junio 1947) p.236.
[64] *Introduction a la vie mystique.* (Citado por ARINTERO, *Cuestiones místicas* 6.ª a.2 p.651 3.ª ed.)
[65] *La mystique et la perfection chrétienne.* (Citado por DOM LOUISMET, O.S.B., en su libro *La vie mystique* c.1 p.29.)
[66] A. FONCK: DTC art. *Mystique (Théologie)* t.10 (p.2.ª) col.2600.

teología mística depende del concepto que se tenga acerca de la eficacia de la gracia, toda vez que esa teología no es más que el estudio de la vida de la gracia en las almas. He aquí sus palabras:

«Si se admite, con la escuela tomista, la eficacia *intrínseca* de la gracia actual, la naturaleza de la vida mística es fácil de explicar. Como los teólogos están unánimes en reconocer la vida mística en una cierta pasividad vital del alma, los tomistas, buscando la causa de esta pasividad, la encontrarán en el interior mismo del desenvolvimiento de la gracia. Su doctrina sobre la eficacia de la gracia actual les da derecho a ello. Si la gracia es eficaz por naturaleza, se requiere para todo acto de la vida de la gracia. Como quiera que la gracia santificante y los hábitos que la acompañan (virtudes y dones) dan solamente el *poder* de obrar sobrenaturalmente, la voluntad necesita ser movida *in actu secundo* por una gracia actual eficaz.

Al contrario, los partidarios de la gracia eficaz *ab extrinseco*, esto es, por la acción de la voluntad, enseñan, conforme a su doctrina, que la gracia habitual y las virtudes bastan. ¿Cómo sería de otra manera? Si la gracia eficaz no es otra cosa que la gracia actual *suficiente* que da el *posse agere*, al que se añade la cooperación de la voluntad, cualquiera que posea un hábito infuso que le da ese *posse agere* no necesita absolutamente otra cosa para obrar que la intervención de la voluntad. Por otra parte, como en la teoría molinista la eficacia de la gracia proviene de la voluntad, no puede haber en la economía normal de la vida de la gracia un estado en el que el alma obrando vitalmente sea pasiva; la vida mística se encuentra excluida» [67].

Henri Joly.—«El misticismo es el amor de Dios».

Y precisando un poco más su pensamiento, añade unas líneas más abajo:

«Todo cristiano en estado de gracia ama a Dios y, en una medida más o menos grande, es un místico. Pero «el místico» por excelencia, lo mismo que el que llamaremos en adelante «el santo», es un hombre en el que su vida toda entera está envuelta y penetrada por el amor de Dios» [68].

Jacques Maritain.—Para el profesor del Instituto Católico de París, el estado místico se constituye por el predominio de la acción de los dones. He aquí sus palabras:

«El estado místico no se injerta en el alma en gracia como una rama extraña, sino que es la floración de la gracia santificante; ni se caracteriza por la *presencia de los dones*, que son inseparables de la caridad, sino sólo por el *predominio del ejercicio de los dones* sobre el de las virtudes (morales infusas). El *momento preciso* en que comienza el estado místico no cae debajo de observación.

Todo cristiano que vaya creciendo en gracia y tienda a la perfección, si vive espacio suficiente, llegará al orden místico y a la vida del predominio habitual de los dones» [69].

[67] Cf. «La vie spirituelle» (supl. a enero 1930) p.[37-8].—Aunque haya mucho de verdad en todo esto, nos parece que la conclusión final a que llega Mons. Maquart es excesiva; y, desde luego, los teólogos partidarios de la teoría de la gracia eficaz *ab extrinseco* protestarían airadamente si se les tachara de antimísticos. Es verdad que, según esa teoría, la voluntad humana es la encargada de transformar la gracia «suficiente» en gracia «eficaz», y esto acentúa fuertemente la acción del hombre (ascética), relegando a segundo término la acción de Dios (mística); pero también exige un concurso de Dios a todo lo largo de la acción de la criatura, y esto basta para que no se pueda hablar de exclusión de la mística a base de esa teoría. Lo que sí es cierto es que la teoría tomista de la gracia eficaz *ab intrinseco* lleva con mucha mayor lógica y como espontáneamente a la necesidad y normalidad de la mística para todos los cristianos en gracia.

[68] *Psychologie des Saints* c.1 p.40 y 43 (6.ª ed. 1900).

[69] Cf. «La vie spirituelle» (marzo 1923, p.642).—Jacques Maritain ha sido uno de los que con mayor acierto ha precisado la distinción entre «mística» y «contemplación infusa», como veremos en su lugar correspondiente.

Basta ya. Confesamos que el recorrido ha sido largo, pero hemos de felicitarnos por los resultados obtenidos.

En efecto. A través de esa multitud tan variada de fórmulas y de opiniones, una cosa se destaca muy claramente: la mística *como hecho psicológico* es, ante todo, *una experiencia de lo divino*. En esto coinciden la casi totalidad de las opiniones, a pesar de haber sido formuladas por autores de escuelas completamente distintas y hasta antagónicas en puntos fundamentales. Es una experiencia *pasiva*, no activa; puesto que—y en esto hay también uniformidad absoluta de pareceres—*sólo el Espíritu Santo puede producirla en nosotros mediante el influjo y actuación de sus dones*.

No es poco para intentar una síntesis completa y total, psicológico-teológica, acerca de la esencia o naturaleza íntima de la mística. A nosotros nos parece que esa síntesis puede concretarse con toda precisión y rigor teológico en la siguiente forma:

B. Síntesis teológica

Tesis: El constitutivo esencial de la mística que la separa y distingue de todo lo que no lo es, consiste en la actuación de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano, que produce ordinariamente una experiencia pasiva de Dios o de su acción divina en el alma.

176. Vamos a examinar despacio cada uno de los términos de esta tesis o definición esencial de la mística.

«El constitutivo esencial...»—No nos referimos a una característica exterior o señal psicológica para distinguirla de lo no místico, sino a su nota típica, *esencial*, que la constituye intrínsecamente en su propia razón específica.

«... consiste en la actuación de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano».—Que la experiencia mística sea efecto de la actuación de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano, es una conclusión *ciertísima* que ha sido admitida por todas las escuelas de espiritualidad cristiana sin excepción [70].

[70] Recuerde el lector las palabras del P. Lucinio, C.D., que hemos citado más arriba: «Que el modo sobrehumano de actuar los dones sea *la nota característica de la mística*, no lo dicen solamente los doctores carmelitas. Es tesis común» («Revista de Espiritualidad» [1946] p.556).

El mismo P. Crisógono, que, sin duda alguna, es el autor que ocupa el lugar más extremista en la negación del llamamiento universal a la mística, lo afirma terminantemente: «Esa operación de los dones, que se realiza de un modo sobrehumano, es el acto mismo de la contemplación infusa» (*Compendio de Ascética y Mística* p.3.ª c.1 a.2; cf. *La escuela mística carmelitana* p.356-7 y otros muchos lugares de sus obras).

Sobre este punto—del que nosotros sacaremos en otro lugar consecuencias importantísimas—no hay discusión entre las escuelas. Es tesis común, como dice muy bien el P. Lucinio.

Esa actuación de los dones constituye la *esencia misma* de la mística. Cada vez que actúa un don, se produce un *acto místico* más o menos intenso según la intensidad con que haya actuado el don. Y cuando la actuación de los dones es tan frecuente y repetida que empieza a *predominar* sobre el ejercicio al modo humano de las virtudes infusas (característico de la ascética), el alma ha entrado en pleno *estado místico;* siempre relativo, indudablemente, ya que los dones nunca actúan—ni aun en los grandes místicos—de una manera absolutamente continua e ininterrumpida.

La actuación de los dones del Espíritu Santo al modo divino: he ahí el elemento primario y *esencial,* el constitutivo íntimo de la mística, que, por lo mismo, no falta nunca en ninguno de los estados o momentos místicos. La *experiencia de lo divino*—que vamos a examinar en seguida—es una de las más frecuentes y ordinarias manifestaciones de la actuación de los dones, pero *no es absolutamente esencial,* puesto que puede fallar, y falla de hecho, en estados indiscutiblemente místicos, como son las *noches* del alma y otras pruebas purificadoras pasivas [71]. Lo que no falla nunca es la *manera sobrehumana* con que el alma practica las virtudes como efecto natural de haber actuado sobre ellas los dones del Espíritu Santo. En esta manera sobrehumana de obrar caben evidentemente muchos grados, que dependen del grado de perfección en que el alma se encuentra y de la mayor o menor intensidad con que haya actuado el don; pero siempre se da cuando el alma está efectivamente bajo la acción de los dones. Y el director espiritual prudente y experimentado que se fije en la forma de reaccionar del alma podrá descubrir sin esfuerzo el régimen de los dones aun en aquellas situaciones—tales como las *noches,* sobre todo las del espíritu—en las que a la pobre alma le parece que está lejísimos de Dios y aun de su amistad y gracia.

«... que produce ordinariamente...»—La *experiencia de lo divino,* que vamos a examinar inmediatamente, es, ya lo hemos dicho, una de las más frecuentes y ordinarias manifestaciones de la actuación sobrehumana de los dones, hasta el

[71] Decir, como el P. De Guibert, que *esas noches* pertenecen a la mística «*reductive tantum,* ut eius praeparationem, vel quatenus in eis sicut in illa anima passive se habet» *(Theologia spiritualis* n.403) es una salida fácil para salvar la *experiencia* como elemento esencial de la mística, pero es manifiestamente contraria al sentir de San Juan de la Cruz y de toda la tradición posterior, que ha visto siempre en las *noches* del alma fenómenos de orden esencialmente místico.

Ni nos parece admisible tampoco la opinión de D. Baldomero Jiménez, que considera esa experiencia como elemento *secundario,* pero *esencial,* al estado místico (RET [1947] p.236). Lo esencial, aunque sea *secundariamente,* no falla nunca; y la experiencia de lo divino falla por lo menos en las *noches* del alma, que son esencialmente *místicas,* como admite el Sr. Jiménez Duque de acuerdo con nosotros y toda la tradición.

punto de que apenas se substraen a ella otros estados místicos que los de las *noches* del alma. Pero es suficiente que éstos escapen a esa experiencia—a pesar de ser místicos en toda la extensión de la palabra—para que ya no se la pueda colocar como nota típica y esencial de la mística. Lo ordinario, lo nornal, lo más frecuente en los estados místicos es esa experiencia de lo divino; pero pueden darse, y se dan de hecho, estados místicos en los que esa experiencia está muy lejos de producirse. Durante las terribles *noches* y purificaciones pasivas—sobre todo en la llamada *noche del espíritu*—, el alma relaciona su estado interior de terrible oscuridad con cualquier causa que se le quiera señalar *a excepción de Dios*. No solamente no le siente a El ni su divina acción, sino que le parece claro que está *lejísimos* de El y, a veces, hasta *reprobada de Dios*, según expresiones de Santa Teresa [72] confirmadas por San Juan de la Cruz. Escuchemos al Místico Doctor describiendo las horrendas torturas de la *noche del espíritu:*

«Pero lo que esta doliente alma aquí más siente es *parecerle claro que Dios la ha desechado y, aborreciéndola, arrojado en las tinieblas;* que para ella es grave y lastimera pena *creer que la ha dejado Dios*... Porque verdaderamente, *cuando esta contemplación purgativa aprieta* [73], sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno siente el alma muy a lo vivo, que *consiste en sentirse sin Dios*, y castigada y arrojada, e indigna de El, y que está enojado, que todo se siente aquí; y más, que *le parece que ya es para siempre*» [74].

El alma, pues, bajo estos estados místicos está muy lejos de sentir una experiencia de Dios o de su divina acción en ella. Y no se diga que, aunque el alma no lo sienta ni perciba, está de hecho bajo la acción divina, que le produce esas angustias y torturas. Ciertísimo: pero el alma de hecho *no la siente, no tiene experiencia de ello*, sino precisamente de todo lo contrario: le parece que está lejísimos de Dios y abandonada de El para siempre. Si a esto se le quiere llamar *experiencia de Dios*, confesemos que hemos de variar el sentido obvio de las palabras para darles otro completamente distinto del que tienen [75].

En cambio, el alma, en medio de esas espantosas torturas que le causa el sentimiento de la *total ausencia de Dios*, sigue practicando las virtudes en grado heroico, en forma más *sobrehumana* que nunca. Su fe es vivísima; su esperanza, superior

[72] Cf. *Vida* 20,9; *Moradas sextas* 1,9.

[73] Fíjese bien el lector: se trata de un estado *contemplativo, místico* en toda la extensión de la palabra.

[74] *Noche obscura* 2,6,2.

[75] Es preciso notar, sin embargo, que también en el período de las «noches» cabe la experiencia de Dios, porque en ellas hay paréntesis de *conciencia sobrenatural*, es decir, ocasiones en que se percibe la influencia divina, ya luminosa y deleitable, ya purificadora y dolorosa. Tiene efectivamente, a veces, el alma clara conciencia de que es Dios quien la aflige, aunque en largos períodos purificatorios esté lejísimos de poder relacionar con Dios lo que le ocurre, convencida de que es su culpa y miseria la sola explicación.

a toda esperanza (puesto que la mantiene en pie a pesar de que le parece ver claro que ha perdido a Dios para siempre), y su caridad es superior a toda ponderación; llegan incluso a resignarse a ir al infierno con tal de que en él puedan seguir amando y glorificando a Dios.

Por donde se ve que el único elemento místico que no falla nunca—ni siquiera en estas terribles *noches*—es la actuación sobrehumana de los dones, precisamente intensísima en estos estados purificativos. En cambio, falta en absoluto el sentimiento o experiencia de lo divino, que es sustituido por un estado psicológico diametralmente contrario.

De todas formas, es cierto—y lo admitimos de muy buena gana—que, si excluimos estas *noches* y algún otro fenómeno purificativo aislado, la experiencia de lo divino es el efecto *más ordinario y frecuente* de la actuación sobrehumana de los dones. Vamos a examinar la naturaleza de esta experiencia, y en seguida precisaremos por qué unas veces se produce y otras no a pesar de actuar en uno y otro caso los dones del Espíritu Santo con su modalidad divina o sobrehumana.

«... una experiencia...»—Esta es una de las diferencias más radicales entre el estado místico y el ascético. El asceta vive la vida cristiana de una manera puramente *humana*, sin tener más conciencia de ella que la que le da la reflexión y el discurso. El místico, en cambio, *experimenta en sí mismo*—fuera de las excepciones señaladas—la realidad inefable de esa vida de la gracia. «Los místicos son los testigos de la presencia amorosa de Dios en nosotros» (De Grandmaison). ¡Qué hermosamente y con qué admirable precisión lo dice Santa Teresa! Hablando en las *Séptimas moradas* de la altísima comunicación de la Santísima Trinidad al alma transformada, escribe la insigne reformadora del Carmelo:

«De manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, *por vista*, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos (Io 14,23). ¡Oh, válame Dios! ¡Cuán diferente cosa es *oír* estas palabras y *creerlas*, a *entender por esta manera cuán verdaderas son!* Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella, sino que notoriamente ve, de la manera que queda dicho, que están en lo interior de su alma; en lo muy muy interior, en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras, *siente en sí esta divina compañía*» [76].

[76] *Moradas séptimas* 1,6-7.

Es verdad que no siempre las comunicaciones místi tan altas como ésta, pero siempre producen—fuera de l ficaciones pasivas o *noches* del alma—un sentimiento *mental* de la vida de la gracia. *Oír* y *creer*: he ahí lo propio y característico del asceta. *Entender de una manera inefable, experimental*: he ahí el privilegio del místico. Recuerde el lector el caso admirable de sor Isabel de la Trinidad, que llegó a *experimentar* la inhabitación de Dios en el alma antes de haber oído hablar jamás de ella [77].

«... pasiva...»—Es otra nota típica de la experiencia mística. El místico tiene conciencia clara de que la experiencia que está gozando *no ha sido producida por él*. Se limita a *recibir* una impresión producida por un agente totalmente extraño a él. Está bajo la influencia *pasiva* de una experiencia que no ha sido producida por él [78], ni podrá retenerla un segundo más de lo que quiera el misterioso agente que la está produciendo [79].

«En efecto—escribe a este propósito el P. Joret—, leed atentamente las descripciones que nos han dejado las personas favorecidas del cielo, y llegaréis muy pronto a descubrir, entre tantos elementos variables, este fondo constante de su contemplación. Esta aparece siempre y ante todo cúmo una *experiencia* sentida a través de una especie de *pasividad psicológica* del amor que domina y entraña toda su vida. Los místicos tienen la impresión, más o menos sensible, de una intervención en cierto modo *extraña a ellos*, y que se levanta, no obstante, de las profundidades de su ser para unificarlos en una tendencia a Dios y en una cierta fruición de El, que establece la paz en su alma» [80].

Este es un hecho psicológico admitido por todas las escuelas como nota típica de la experiencia mística: la *pasividad* del alma. Ya en el más remoto tratado de mística propiamente dicha que poseemos, el clásico *De divinis nominibus*, del Pseudo Areopagita, se encuentra la famosa expresión *patiens divina*, que repetirán después todos los teólogos y maestros de la vida espiritual como nota típica y característica de los estados místicos [81].

Claro que se trata de una pasividad *relativa*, o sea, únicamente por relación a la causa agente principal, que es el Es-

[77] Cf. P. PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.1 n.8 y c.3 n.1.

[78] «Sólo *consiente* la voluntad en aquellas mercedes que goza» (SANTA TERESA, *Vida* 17,1)

[79] «No osa bullirse ni menearse, que de entre las manos le parece que se le ha de ir aquel bien; ni resolgar algunas veces no quería. No entiende la pobrecita que, pues *ella por sí no pudo nada para atraer a sí a aquel bien*, que *menos podrá detenerle más de lo que el Señor quisiere*» (SANTA TERESA, *Vida* 15,1).

[80] *La contemplation mystique d'après Saint Thomas d'Aquin* (Desclée, Lille-Bruges 1927). p.103.

[81] Cf. *De divinis nominibus* c.2: MG 3,648. En la traducción latina se lee el siguiente texto:

«... partim etiam diviniore quadam inspiratione hausit ista non discendo tantum, verum etiam *divina patiendo* assecutus, necnon eorum (si dictu fas sit) *compassione*, ad illam quae doceri nequit fidem mysticam atque unionem informatus» (col.647).

píritu Santo; pero no de una *pura pasividad*, ya que el alma reacciona *vitalmente* bajo la moción del Espíritu Santo—«*consiente* la voluntad», dice Santa Teresa en el texto que acabamos de citar—, cooperando a su divina acción de una manera completamente *libre y voluntaria*. De esta manera se salva la libertad y el mérito bajo la acción de los dones.

«... de Dios o de su acción divina en el alma...»—Unas veces el alma siente *al mismo Dios* inhabitando dentro de sí de una manera clarísima e inequívoca, como en el texto de Santa Teresa citado más arriba. Otras es *su divina acción* [82], que la va hermoseando y perfeccionando con maravillosos primores. Diríase que siente en lo más hondo de su espíritu el contacto del dedo del divino Artista, que va dibujando en él los rasgos de la fisonomía de Cristo. El alma se acuerda sin esfuerzo de aquella estrofa del *Veni Creator Spiritus* en que se habla del dedo de la diestra del Padre—*digitus paternae dexterae* [83]—, que es el Espíritu Santo, que está trazando en ella los rasgos divinos de la silueta adorable de Cristo.

Veamos ahora cuál es la razón de que los dones del Espíritu Santo produzcan de suyo esa *experiencia pasiva de lo divino* y por qué dejan de producirla en las pruebas pasivas o *noches* del alma.

La razón de lo primero es muy sencilla. La experiencia mística es producida por los dones *a causa de su modalidad divina o sobrehumana*. Y precisamente porque las virtudes infusas, aun las teologales, actúan en el estado ascético *bajo el régimen de la razón*, o sea al *modo humano*, es imposible que puedan producir bajo ese régimen la experiencia de lo divino.

Expliquemos un poco estas ideas.

Es doctrina constante de Santo Tomás—seguido en esto por todas las escuelas—que la unión del alma con Dios, iniciada en lo esencial por la gracia santificante, se activa y perfecciona por actos de conocimiento y amor sobrenaturales, o sea por el ejercicio de las virtudes infusas, principalmente de la fe y de la caridad [84].

Ahora bien: las virtudes infusas, como es sabido, aunque son estrictamente sobrenaturales en cuanto a su *esencia*, no lo son en cuanto al *modo de obrar*. No porque de suyo no exijan

[82] En definitiva, Dios mismo también. Ya que, como es sabido, en Dios no se distinguen realmente el ser y el obrar (cf., v.gr., I-II,3,2 ad 4.)

[83] En la liturgia dominicana se lee *dextrae Dei tu digitus*.

[84] «Unio nostra ad Deum est per operationem; inquantum scilicet eum cognoscimus et amamus...» (III,6,6 ad 1).

«Gratia coniungit nos Deo per modum assimilationis; sed requiritur quod uniamur ei per operationem intellectus et affectus» *(De caritate* 2 ad 7).

y reclamen una modalidad *divina*, que es la única proporcionada y conveniente a su naturaleza estrictamente sobrenatural, sino por la imperfecta participación con que las posee el alma en gracia, como explica Santo Tomás [85] y dejamos ya expuesto en su lugar correspondiente. Esta participación imperfecta procede de la *regla humana*, a que las virtudes infusas, abandonadas a sí mismas, se ven obligadas a someterse.

Las virtudes infusas—en efecto—, abandonadas a sí mismas, o sea desligadas de la influencia de los dones, se ven obligadas a actuar al *modo humano*, siguiendo la regla de la razón, que es quien las gobierna y maneja, aunque siempre, desde luego, bajo la influencia de una gracia actual que Dios a nadie niega [86]. De ahí que esté en nuestro mano—con ayuda de esa gracia actual—poner en ejercicio estas virtudes y realizar cuando nos plazca actos de fe, esperanza, caridad o de cualquier otra de las virtudes infusas. Estos actos, aunque sobrenaturales o divinos en su esencia, se producen a nuestro modo connatural *humano*, y por eso no nos dan ni nos pueden dar una *experiencia pasiva de lo divino*. El alma no tiene más conciencia de esos actos que la que resulta de la reflexión y el discurso después de realizados o la simple advertencia psicológica actual mientras los está realizando. La experiencia mística escapa en absoluto a sus posibilidades.

Muy otra es la naturaleza y funcionamiento de los dones. Como ya vimos al estudiarlos en sí mismos, los dones son sobrenaturales no sólo en cuanto a su *esencia (quoad substantiam)*, sino también en cuanto al *modo de obrar (quoad modum operandi)*, ya que no están sujetos a la moción de la razón humana—como las virtudes infusas—, sino que los mueve directa e inmediatamente el Espíritu Santo mismo. Y si en cuanto a su esencia son inferiores a las virtudes teologales—aunque son superiores, aun en este sentido, a las virtudes morales [87]—, en cuanto al *modo de obrar* son superiores a todas las virtudes infusas, ya que el modo propio y característico de los dones—el único que cabe en ellos, como ya dejamos ampliamente demostrado en su lugar—es el *divino o sobrehumano*.

Ahora bien: este modo divino es un elemento completamente *extraño* a nuestra psicología humana. No es un modo *connatural* a nuestra manera de ser y de obrar, sino del todo

[85] I-II,68,2.

[86] La gracia actual, como vimos en su lugar, es un don de Dios que, en cuanto *eficaz*, nadie puede estrictamente merecer. Pero la misericordia de Dios nos la ofrece «para ayudarnos en el cumplimiento del deber de cada momento, algo así como el aire entra incesantemente en nuestros pulmones para permitirnos reparar la sangre» (P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades* t.I p.104).

[87] I-II,68,8; cf. a.4 ad 3.

distinto y trascendente. Y por eso, al producirse un acto de los dones [88] el alma *percibe ese elemento extraño* como algo del todo ajeno a ella, esto es, como algo que ella no ha producido por sí misma ni tiene facultad de retenerlo un segundo más de lo que quiera el agente misterioso que lo ha producido. Y esto es cabalmente la *experiencia pasiva de lo divino* que veníamos buscando.

La intensidad de esta experiencia depende siempre de la intensidad con que haya actuado el don. Por eso—como veremos más adelante—, los actos místicos imperfectos que comienzan a darse en el estado ascético no suelen producir otra cosa que una «rafaguilla o gustillo»—como ha dicho alguien con mucho acierto—, que apenas puede calificarse de verdadera experiencia mística. La explicación es clara: el don ha actuado, pero imperfectamente, con poca intensidad, por no permitir otra cosa la disposición imperfecta del sujeto. De suyo ha producido una *experiencia de lo divino*, pero tan débil e imperfecta, que el alma apenas repara en ella. Si se trata de uno de los dones intelectivos, habrá un acto transitorio de contemplación infusa, pero en grado muy incipiente y, por lo mismo, casi imperceptible. Oigamos a San Juan de la Cruz explicando hermosamente esto:

«Aunque verdad es que a los principios que comienza este estado *casi no se echa de ver esta noticia amorosa*, y es por dos causas: la una, porque a los principios suele ser esta noticia amorosa *muy sutil y delicada y casi insensible;* y la otra, porque, habiendo estado habituada el alma al otro ejercicio de la meditación, que es totalmente sensible, *no echa de ver ni casi siente* estotra novedad insensible que es ya pura de espíritu, mayormente cuando, por no lo entender ella, no se deja sosegar en ello, procurando lo otro más sensible; con lo cual, aunque más abundante sea la paz interior amorosa, no se da lugar a sentirla y gozarla. Pero cuanto más se fuere habituando el alma en dejarse sosegar, *irá siempre creciendo en ella y sintiéndose más* aquella amorosa noticia general de Dios, de que gusta ella más que de todas las cosas, porque le causa paz, descanso, sabor y deleite sin trabajo» [89].

Tal es, en efecto, la naturaleza de la experiencia mística. Al principio, sutil y delicada, casi insensible, por efecto de la actuación imperfecta de los dones del Espíritu Santo; después, poco a poco, esa actuación se va intensificando en grado y multiplicándose en número, hasta que acaba por imponerse y *predominar* en la vida del alma. Es entonces cuando el alma

[88] Es preciso que los dones *actúen* para poderlos percibir. No basta poseerlos *en cuanto hábitos*. Las realidades entitativas no se perciben, sino sólo las dinámicas. Por eso nuestra alma no percibe su propia esencia sino a través de los actos del entendimiento, ni los hábitos que modifican sus potencias sino por sus propios actos (cf. 1,87-1-2). Y ésta es la razón por que no percibimos la gracia santificante, aunque es divinísima en sí misma, por ser una realidad *entitativa;* ni las virtudes infusas, porque actúan a nuestro *modo humano*, desligadas de la influencia de los dones.

[89] *Subida* II,13,7.

ha entrado en pleno *estado místico*, cuya característica esencial es precisamente el predominio de los actos de los dones al *modo divino* sobre el simple ejercicio de las virtudes infusas al *modo humano*, que era la nota típica y característica del estado ascético [90].

De suyo, pues, los dones del Espíritu Santo, *si no hay ninguna razón en contra por parte de Dios o de las disposiciones del alma*, tienden a producir una experiencia de lo divino en virtud de esa su modalidad divina extraña a nuestra psicología humana. Pero caben excepciones, tanto por parte de la moción divina como de las disposiciones del alma, y esto es cabalmente lo que ocurre en las purificaciones pasivas o *noches* del sentido y del espíritu. La moción divina de los dones tiene por finalidad en estas *noches* purificar el alma de todos sus apegos sensibles (en la del sentido) e incluso de los deleites espirituales que produce la contemplación (en la del espíritu). Se impone, pues, un tipo de moción que no solamente deje de proporcionarle la experiencia de Dios (siempre llena de suavidad y deleite), sino que le dé el sentimiento contrario, o sea de *ausencia y abandono de Dios*, que le producirá una tortura de gran valor purificativo. En estos casos, el don se limitará a producir su efecto esencial y primario, que es disponer al alma para el ejercicio *sobrehumano* de las virtudes, dejando de producir su segundo efecto, accidental y secundario—que es la *experiencia de lo divino*—, por una lógica y natural exigencia de la purificación que Dios intenta hacer en el alma. El Espíritu Santo es dueño de sus dones y puede hacer con ellos lo que quiera. Y unas veces los actúa en toda su plenitud (por decirlo así), produciendo sus dos efectos, el esencial (modalidad divina o sobrehumana) y el accidental (experiencia sentida de Dios), y otras veces se limita a ejercitarlos únicamente en su aspecto esencial, dejando por completo en suspenso el accidental y hasta produciendo en el alma un efecto diametralmente contrario.

Si a esta diferencia por parte de la divina moción añadimos las disposiciones del alma en el período de las *noches* pasivas, quedará del todo en claro por qué *no percibe* en esos estados la

[90] Estamos completamente de acuerdo con las siguientes palabras del P. Lucinio, C.D., que ya hemos citado en parte: «Que el modo sobrehumano de actuar los dones del Espíritu Santo sea la nota característica de la mística, no lo dicen solamente los doctores carmelitas. Es tesis común. En realidad, por dicha sobrenaturalidad *experimenta* el místico las realidades divinas que pasivamente y sin industria de parte suya Dios le da a gustar, mientras que antes, como sucede a la mayor parte de los cristianos, no era posible tener experiencia de las mismas cosas divinas por la connaturalidad en que estaban mezcladas con su actividad normal. Por eso, el místico tiene una perspectiva de la predestinación muy distinta (puede verse en San Juan de la Cruz) de la que tenemos todos nosotros, que, si sintiéramos los dones, sentiríamos la gracia» («Revista de Espiritualidad» [1940] p.556).

divina moción de los dones. Porque—como explica admirablemente San Juan de la Cruz en el texto que hemos citado últimamente—, al comenzar las primeras luces de la contemplación *(noche del sentido)*, el alma no está acostumbrada a aquella luz «muy sutil y delicada y casi insensible» que se le comunica en puro espíritu; y como, por otra parte, se encuentra imposibilitada para el ejercicio discursivo de la meditación a la que estaba acostumbrada, se queda aparentemente sin lo uno y sin lo otro, o sea completamente a oscuras; hasta que, dejándose sosegar y limitándose a mantener su espíritu en una *sencilla mirada amorosa*, vaya percibiendo, cada vez con más fuerza, la moción divina de los dones, que le proporcionarán, finalmente, al salir por completo de la noche del sentido, una franca e inequívoca *experiencia de lo divino*.

En la *noche del espíritu* ocurre algo parecido. Dios se propone llevar la purificación del alma hasta sus últimas consecuencias antes de admitirla a la unión transformativa o matrimonio espiritual. Y para ello aumenta extraordinariamente la potencia de la luz infusa. La pobre alma, cegada por tanta luz, no acierta a ver más que el cúmulo de miserias e imperfecciones de que está completamente llena, y que antes de recibir esa luz extraordinaria era incapaz de percibir; bien así «como el agua que está en un vaso, que, si no le da el sol, está muy claro; si da en él, vese que está todo lleno de motas», según el bello símil de Santa Teresa [91]. El contraste entre la santidad y grandeza de Dios y su miseria y pequeñez es tan grande, que le parece claramente que nunca será posible llegar a unirse la luz con las tinieblas, la santidad con el pecado, el todo con la nada, el Creador con la pobre criatura. Esto le causa una tortura espantosa, que constituye el fondo sustancial de la *noche del espíritu* [92]. No advierte la pobre alma que es precisamente la intensidad de luz contemplativa quien le produce aquel estado. Ella no ve más que grandezas inefables por un lado y miseria y corrupción por otro. Se cree irremisiblemente perdida y apartada de Dios. Y, sin embargo, sigue practicando en grado heroico, de una manera más sobrehumana que nunca, las virtudes infusas, sobre todo las teologales, de las que vive sustancialmente. Los dones están actuando en su alma intensísimamente, produciendo su efecto *esencial*, que es esa modalidad divina o sobrehumana con que el alma ejercita las virtudes; pero dejando de producir, por una consecuencia lógica de la purificación y de las disposiciones del alma, su

[91] *Vida* 20,28.
[92] San Juan de la Cruz, *Noche*, II,5,5.

efecto accidental y secundario, que no es otro que la experiencia sentida de Dios.

De suyo, pues, los dones del Espíritu Santo tienden a producir, *si no hay nada que lo impida por parte de Dios o del alma*, una experiencia pasiva de lo divino: es su efecto accidental o secundario. Pero puede haber por alguna de esas partes, o por ambas a la vez, razones u obstáculos que les impidan ese efecto accidental, manteniendo intacto su efecto primario y esencial, que es la modalidad divina o sobrehumana con que por su medio se vive la vida cristiana.

3. Cuestiones complementarias

De todo cuanto acabamos de decir se desprenden algunas consecuencias importantes, que es menester recoger aquí para acabar de comprender la verdadera naturaleza de la mística. He aquí las principales brevemente expuestas:

1.ª No es lo mismo «acto místico» que «estado místico».

177. En efecto: la experiencia mística—como acabamos de ver—es producida por la actuación de los dones del Espíritu Santo a causa de su *modalidad divina*, que es completamente *extraña* a nuestra psicología humana. Por consiguiente, hay *acto místico*—más o menos intenso o manifiesto—siempre que actúa en el alma un don cualquiera del Espíritu Santo. Porque la actuación de ese don al *modo divino*—que es el único posible, como ya vimos en su lugar correspondiente—dará al alma, si no hay nada que lo impida, de una manera más o menos intensa, pero realísima, la *experiencia pasiva de lo divino*, que es lo que constituye, desde el punto de vista psicológico, el fenómeno más frecuente y ordinario de la mística.

Pero es evidente que no basta alguna que otra actuación *aislada* de los dones para constituir el alma en el *estado místico*. Un estado es de suyo algo fijo, estable, permanente, habitual, que no puede compadecerse con sólo algunos actos débiles, transitorios y pasajeros. No hay *estado místico* hasta que la actuación de los dones sea tan *intensa* y *frecuente*, que empiece a predominar sobre el simple ejercicio de las virtudes infusas al modo humano.

Claro que la expresión *estado místico* es menester entenderla rectamente, porque en algún sentido podría ser falsa. Precisamente por tratarse de un simple *predominio* del régimen de los dones, esa expresión no puede entenderse nunca de una manera *absoluta*, sino únicamente *relativa*. No se trata de una situación psicológica propiamente *habitual*, sino tan sólo de un modo *predominante* de obrar. El *estado místico* entendido de un modo permanente y habitual, sin ningún género de intermitencias, no se da jamás. Los dones del Espíritu Santo no están actuando *continua e ininterrumpidamente* en ningún místico por muy elevado que esté. Los dones actúan en el alma del místico de una manera cada vez más intensa y frecuente, pero nunca de un modo permanente e ininterrumpido. La razón es clara: para que actúen se necesita en cada caso una moción especial del Espíritu Santo—sólo El puede moverlos directa e inmediatamente—equivalente a la moción de las *gracias actuales*, que son de suyo transitorias y pasajeras.

Por eso, cuando los teólogos y místicos experimentales hablan del *estado místico*, entienden la palabra *estado* en un sentido amplio, haciéndola

equivalente a un *estado habitual de simple predominio* de los dones. Quiere decirse con esto que *de ordinario*, habitualmente, *predominan* en el alma del místico los actos de los dones por encima de su iniciativa privada, que pondría en ejercicio—con ayuda de la gracia—las virtudes infusas al modo humano. Entendida en este sentido, esa expresión es exacta y verdadera, y tiene la ventaja de sugerirnos inmediatamente la idea de un alma que vive ya, las más de las veces, bajo la regla y moción de los dones del Espíritu Santo.

De manera que, reduciendo a fórmulas precisas y breves la distinción entre *acto* y *estado místico*, podríamos dar las siguientes definiciones:

a) Llamamos *acto místico* a la *simple actuación*, más o menos intensa, de un don del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano.

b) Entendemos por *estado místico* el manifiesto *predominio* de la actuación de los dones al modo divino sobre el simple ejercicio de las virtudes infusas al modo humano.

El olvido de esta distinción tan sencilla ha dado origen a la mayor parte de los errores en que han incurrido muchos autores de espiritualidad sobre todo en estos últimos tiempos.

2.ª No es lo mismo «mística» que «contemplación infusa».

178. Son muchos los autores que hablan indistintamente de ambas cosas como si se tratara de una sola y misma realidad; pero, hablando con precisión, son dos cosas distintas y hasta *separables* en cierto sentido. No puede haber contemplación infusa sin *mística*, ya que es ella—la contemplación—el acto místico por excelencia; pero puede haber *mística* sin contemplación infusa.

La razón de esta aparente antinomia es muy sencilla. Todos los teólogos están de acuerdo en afirmar que la contemplación infusa es producida por los dones *intelectivos*—sobre todo los de sabiduría y entendimiento—, no por los dones *afectivos*. Esto es doctrina común y admitida por todos [93].

Ahora bien: en la práctica puede darse perfectamente el caso de que actúe en el alma alguno de los dones *afectivos* (el de piedad por ejemplo) y producir en ella un *acto místico*, sin que produzca la *contemplación infusa*, ya que ésta procede únicamente de los dones *intelectivos*. Y no hay inconveniente en que estos actos de los dones *afectivos* se multipliquen e intensifiquen hasta el punto de introducir al alma en el «estado místico», sin que en ella se produzca—al menos de una manera clara y manifiesta—el régimen habitual de la oración contemplativa [94]. Tal es, nos parece, el caso de la

[93] Véase, por ejemplo, repetir esta doctrina al mismo P. Crisógono. Hablando de la gracia actual que pone en movimiento los dones intelectivos para producir la contemplación, escribe: «Esta gracia actual es recibida en los hábitos de los dones de *entendimiento, ciencia y sabiduría*, que al recibirla se actúan según su operación extraordinaria, como corresponde a esa gracia e influencia divina que reciben. Esa operación de los dones, que se realiza de un modo sobrehumano, es el acto mismo de contemplación infusa» *(Compendio de Ascética y Mística* p.165):

[94] Véase sobre esto mismo el notable artículo de M. Jacques Maritain *Une question sur la vie mystique et la contemplation*, publicado en «La vie spirituelle» (marzo 1923), p.636-50, y las sabias advertencias puestas a continuación por el P. Garrigou-Lagrange. He aquí un párrafo de ese artículo, en el que el profesor del Instituto Católico de París resumía admirablemente la misma doctrina que acabamos de exponer:

«La notion de vie ou d'ordre *mystique* a une extension plus grande que celle de *contemplation*, du moins s'il s'agit de la contemplation proprement dite, fruit du don de Sagesse. Car si tous les dons du Saint-Esprit son connexes entre eux et grandissent avec la charité (elle-même supérieure aux Dons), cependant l'exercice de tel don peut briller davantage chez l'un ou chez l'autre, et une âme en qui apparaissent avant tout les Dons qui se rapportent à l'action (Conseil, Force, Crainte...) sera entrée dans l'ordre *mystique* sans être parvenue pour cela à la *contemplation proprement* dite, qui dépend principalement des Dons d'Intelligence et de Sagesse» (p.639-40).

Estamos completamente de acuerdo.

angelical Santa Teresita de Lisieux, que era perfectamente *mística*, pues estaba plenamente poseída por el Espíritu Santo a pesar de no gozar habitualmente de las dulzuras de la contemplación. En ella destacó de una manera extraordinaria—como todo el mundo sabe—el don de piedad, que es precisamente uno de los dones afectivos, no intelectivos, y es incapaz, por lo mismo, de producir la contemplación.

Sin embargo, es preciso advertir que no es esto lo ordinario en las vidas de los santos. Regularmente no suelen entrar en el estado místico—al menos de una manera plena y perfecta—sin que reciban de hecho la contemplación infusa. La razón es porque los dones del Espíritu Santo—como ya vimos, de acuerdo con Santo Tomás—están en conexión íntima con la caridad, y juntamente con ella crecen todos a la vez como los dedos de una mano [95]. Por consiguiente, aunque pueden darse perfectamente *actos místicos no contemplativos* por la actuación de alguno de los dones afectivos, es muy difícil, y aun podríamos decir *moralmente imposible*, que el alma entre en pleno *estado místico* sin que actúen alguna vez los dones intelectivos, produciendo la contemplación infusa. De lo contrario, parece que esos dones intelectivos no tendrían razón de ser ni finalidad alguna en esas almas si hubieran de permanecer siempre ociosos y sin actuar jamás. Y así vemos cómo efectivamente de hecho, en la práctica, aun en aquellos santos en los que han predominado claramente los dones afectivos, se ha producido con frecuencia la contemplación infusa. La misma Santa Teresita de Lisieux—para no salir del caso citado—confesó a su hermana mayor, sor Inés de Jesús, que había gozado varias veces de oración de *quietud*—segundo grado de contemplación infusa, según Santa Teresa de Jesús [96]—y que sabía *por experiencia* lo que es el «vuelo del espíritu», fenómeno contemplativo elevadísimo, de orden extático, como explica la insigne Doctora Mística [97].

3.ª La ascética y la mística se compenetran mutuamente, de tal manera que no se da nunca puro estado ascético o puro estado místico. El asceta procede a veces místicamente, y el místico, ascéticamente. Llamamos, sin embargo, estado ascético a aquel en el que predominan los actos ascéticos, y estado místico a aquel en el que predominan los actos místicos.

179. Es otra consecuencia clara de la doctrina expuesta más arriba. Los dones del Espíritu Santo pueden actuar, y actúan de hecho, en pleno estado ascético, produciendo transitoriamente un *acto místico*, aunque acaso débilmente y de una manera casi insensible, sobre todo en los comienzos de la vida espiritual, por no permitir otra cosa la disposición imperfecta del alma que lo recibe [98]. Y al contrario: las almas místicas, aun las que han lle-

[95] I-II,68,5; cf. 66,2.

[96] Cf. SANTA TERESA, *Relación al P. Rodrigo Alvarez* n.4.

[97] Cf. *Moradas sextas* c.5, y *Relación al P. Rodrigo* n.11.—He aquí los textos referentes a Santa Teresita, según pueden verse en la *Novissima verba*, anotación perteneciente al 11 de julio; p.409 de las *Obras completas* (3.ª ed. Burgos 1950): «Me recordó—habla sor Inés de Jesús—algunos de sus pasos de oración mental las noches de verano durante el silencio riguroso, y me dijo haber comprendido *por experiencia* lo que es «vuelo de espíritu». Aún me habló de otra gracia similar recibida en la ermita de Santa Magdalena, en el huerto del monasterio, por julio de 1889, *que fue seguida de muchos días de quietud*». Nótese que en julio de 1869 se encontraba todavía la Santa en pleno año de noviciado.

[98] Veamos cómo expone esta doctrina el P. GARRIGOU-LAGRANGE. Después de haber explicado por qué los dones del Espíritu Santo intervienen en la vida ascética por lo general de un modo *latente* y poco intenso (a saber, por los pecados veniales, que ponen obstáculo a la acción del Espíritu Santo; por falta de recogimiento, etc.), escribe el célebre profesor del Angelicum: «Sin embargo, a veces *en la vida ascética y en los principiantes* la inspiración del Espíritu Santo y el modo de obrar sobrehumano se manifiestan suficientemente, sea que se trate de los dones inferiores, por ejemplo, el don de temor o de ciencia, para hacernos ver la gravedad del pecado, sea que se trate de iluminaciones pasajeras del don de enten-

gado a las más altas cumbres de la unión transformativa, necesitan a veces proceder a la manera de ascetas por no experimentar en algún momento dado la influencia sobrenatural del Espíritu Santo. Santa Teresa habla hermosamente de esto último cuando dice que «no hay estado de oración tan subido que muchas veces no sea necesario tornar al principio» [99], y cuando advierte a sus monjas que, aun a las almas llegadas a las sublimes alturas de las *Séptimas Moradas* de su *Castillo interior*, «algunas veces las deja Nuestro Señor en su natural» [100].

Oigamos al P. Arintero exponer esta misma doctrina:

> «En resumen, conforme dijimos ya en la *Evolución mística*, lo que en realidad constituye el *estado místico* es el predominio de los dones del Espíritu Santo (y sus consecuencias: los frutos ya maduros y sazonados de las bienaventuranzas) sobre la simple fe viva ordinaria, con sus correspondientes obras de esperanza y caridad, mientras que el de éstas sobre aquéllos caracteriza el estado ascético. Pero a veces el buen «asceta», movido del divino Espíritu, puede proceder místicamente aunque él no lo advierta; así como, por el contrario, los místicos, por muy elevados que se hallen, cuando por algún tiempo se les retira el Espíritu—aunque les deja ricos de grandes afectos y frutos, que dan a todos sus actos más intensidad y valor—deben proceder y proceden a manera de ascetas...
>
> Así, el alma que marcha todavía por las sendas más *ordinarias* produce, a veces, verdaderos *actos místicos*, como un místico en muchas ocasiones los produce ascéticos; y esos actos se le acrecientan hasta que poco a poco, purificada e iluminada ella, vienen a convertírsele como en habituales. Y cuando esto suceda, cuando *habitualmente* produzca actos de virtud y, negada ya a sí misma, casi de ordinario se deje mover sin resistencia de los toques y soplos del Espíritu santificador, que, como a un instrumento músico muy afinado, a su gusto la maneja, arrancando de ella divinas melodías, entonces podremos decir que se halla ya en pleno *estado místico*, aunque a ratos o a temporadas tenga aún que descender al *ascético*» [101].

dimiento o de sabiduría, para manifestarnos la grandeza de Dios o de sus mandamientos. Entonces hay allí *actos místicos aislados y de breve duración* que no constituyen un estado; de este modo hay actos de contemplación infusa en aquello que muchos llamaron contemplación adquirida.

Mas por lo regular en la vida ascética la *inspiración* del Espíritu Santo y el *modo sobrehumano* de obrar permanecen latentes. Sin embargo, no hay que decir que los dones no obran entonces al «modo suprahumano»; *este modo existe*, pero permanece escondido. Hemos dicho que es como cuando una brisa ligera acompaña el trabajo de los remadores: se tiene más conciencia de obrar que de ser movido» *(Perfection chrétienne et contemplation* p.770-1).

[99] SANTA TERESA, *Vida* 13,15.

[100] SANTA TERESA, *Moradas séptimas* 4,1.

[101] P. ARINTERO, *Cuestiones místicas* 6.ª a.3 p.663,4 (3.ª ed.).—He aquí cómo expone esta doctrina el sabio P. JORET, O.P.: «Un ser en el que todos sus movimientos fuesen únicamente pasivos, no ha existido jamás, fuera de la imaginación de los quietistas. Las mociones divinas a las cuales el alma presta su docilidad caracterizan cuando predominan el *estado místico*, como el predominio de las acciones virtuosas producidas por la propia iniciativa humana constituyen el *estado ascético*. Pero el alma que se encuentra en el estado ascético obra a veces místicamente, y, al contrario, el alma mística no cesa jamás completamente de obrar a la simple manera ascética» *(La contemplation mystique d'après Saint Thomas d'Aquin* p.103).

Esto nos lleva como de la mano a la cuarta consecuencia.

4.ª La mística está tan lejos de ser una gracia anormal o extraordinaria—como las gracias «gratis dadas»—, que comienza, por el contrario, en pleno estado ascético, y todos los cristianos participan más o menos de ella aun cuando se encuentren en los albores mismos de la vida espiritual.

180. Esta consecuencia, en realidad, no es más que un corolario y confirmación de la anterior. Si en el simple asceta se producen a veces *actos místicos* y el místico más encumbrado tiene que descender a veces a los actos ascéticos, síguese que entre la ascética y la mística no hay una barrera infranqueable para nadie. Sino que el paso de la una a la otra se hace de una manera completamente normal e insensible, puesto que la mística no se diferencia de la ascética más que por el *predominio* de ciertos actos que ya empiezan a producirse, aunque sea raramente y con poca intensidad, en los comienzos mismos de la vida cristiana. He aquí un texto del P. Arintero exponiendo esta doctrina:

> «Puesto que los dones, en mayor o menor grado, son infundidos—según ya vimos—con la misma gracia santificante y crecen con la caridad, todos cuantos viven en ésta pueden, mediante ellos, obrar, a veces, heroica y *místicamente*. Y así, aunque en estado muy remiso, *en los mismos albores de la vida espiritual se inicia la mística*, y ésta, en realidad, comprende, en cierta manera, *todo el desarrollo de la vida cristiana* y todo el camino de la perfección evangélica, por más que sus manifestaciones principalísimas (que son las que suelen llamar la atención y, por lo mismo, tomarse como típicas) se reserven casi todas para la *vía unitiva*, en la que el alma tiene ya como el *hábito del heroísmo* y de lo *divino*, y en la que ejercitándose con perfección en las más dificultosas prácticas de la virtud, ya claramente obra *supra modum humanum*» [102].

Esta doctrina, llena de luz y de armonía, devuelve a la vida cristiana toda la grandeza y sublimidad que admiramos en la época de la Iglesia primitiva, donde el espíritu cristiano alcanzó indudablemente su máximo florecimiento y esplendor. En la época de los apóstoles y de los primeros siglos del cristianismo, lo «sobrenatural»—entendido en el sentido más impresionante, como sinónimo de heroico o sobrehumano—era la asmósfera normal que se respiraba en la Iglesia de Jesucristo. Fue después cuando se fueron introduciendo complicaciones y divisiones en lo que de suyo era fácil y sencillo. Se alteraron y complicaron los caminos del Señor y empezaron a escasear los santos. Desde el punto de vista de la doctrina ascético-mística, la época de mayor confusión y desbarajuste comienza en los primeros años del siglo XVII y se extiende casi hasta principios de nuestro siglo, en los que comenzó la reacción de retorno a los grandes principios de la verdadera mística tradicional. Hoy en día, la verdad se ha abierto paso de tal manera, que son ya poquísimos los autores espirituales de alguna autoridad y representación que se empeñan todavía en presentar a la mística como un fenómeno del todo anormal y extraordinario, reservado por una providencia arcana de Dios para un pequeño grupo de aristócratas del espíritu. La inmensa mayoría de los autores afirma, por el contrario, que entre la ascética y la mística no hay una barrera infranqueable para nadie. No son dos caminos independientes que conduzcan cada uno a su manera hasta la cumbre de la perfección cristiana, sino únicamente dos etapas de

[102] *Cuestiones místicas* 6.ª a.3 p.663 (3.ª ed.).

un solo camino de perfección, que todos deben recorrer por grados cada vez más intensos hasta llegar a la santidad. La mística comienza, en cierto modo, en los comienzos de la vida cristiana, ya que en lo que tiene de esencial coincide con la simple actuación de los dones del Espíritu Santo, que todos los cristianos hemos recibido en el bautismo y permanecen habitualmente en todas las almas en gracia.

He aquí lo que vamos a ver un poco más extensamente en el capítulo siguiente.

CAPITULO IV

Relaciones entre la perfección cristiana y la mística

1. Planteamiento e importancia de la cuestión

181. Una de las cuestiones actualmente más controvertidas entre las diversas escuelas de espiritualidad cristiana es, sin duda, la relativa a las relaciones entre la mística y la perfección cristiana.

Dos son las principales sentencias que tienen divididos a los teólogos en esta importantísima cuestión. La primera propugna la *unidad de vía* a todo lo largo de la vida espiritual, considerando la ascética y la mística como dos etapas de un solo y mismo camino que todos deben recorrer para alcanzar la perfección; de tal suerte que la etapa ascética sirve como de base y preparación a la mística, en la que únicamente puede lograrse la plena perfección de la vida cristiana.

La segunda sentencia, por el contrario, afirma la *dualidad de vías*—la de la ascética y la de la mística—, por cualquiera de las cuales se puede llegar indistintamente hasta las más altas cumbres de la perfección cristiana; pero de tal manera, que la vía ascética es la normal y común según la providencia ordinaria de Dios, y, por lo mismo, es la que todos deben seguir y practicar, a menos de ser llevados por El—en virtud de un arcano de su providencia extraordinaria—por los senderos de la mística, que viene a constituir así un camino del todo anormal y extraordinario.

A nadie puede ocultársele la importancia excepcional de esta cuestión, no sólo en el orden teórico y de las ideas, sino hasta en el práctico y de los hechos, puesto que de la solución que se dé a este problema en el orden especulativo depende en buena parte—si queremos ser lógicos—la dirección y encauce que haya de darse a las almas en su marcha hacia la santidad [1].

[1] Sin embargo, no deben llevarse jamás al campo de la dirección espiritual estas disputas

2. Sentido de la cuestión

182. Ante todo es preciso que señalemos bien el verdadero sentido de la cuestión, pues no todos la entienden de la misma manera [2].

a) Hay quien cree que lo que se trata de averiguar es si hay una o varias especies de santidad, determinadas por la evolución de una o varias especies de gracia santificante. No es ésta la cuestión. La gracia santificante es una, tanto para los que afirman como para los que niegan la unidad de la vida espiritual, puesto que no hay ni puede haber otro modo de participación de la naturaleza divina que, siendo una verdadera participación formal bajo el concepto de naturaleza, sea más perfecto sin dejar de ser accidental.

No se trata, pues, de saber si existe en la vía mística una gracia santificante específicamente distinta de la que corresponde a la vía ascética. En este sentido, todos los teólogos, cualquiera que sea la escuela a que pertenezcan, admiten la unidad de la vida espiritual, puesto que una es la gracia, una la fe y una la caridad, que constituyen esa vida desde el principio hasta el fin.

b) Tampoco se trata de saber si existe en la vía mística, y sólo en ella, un llamamiento a la perfección desconocido en la vía ascética. O más claramente todavía: no se trata de saber si todas las almas—sean o no místicas—están llamadas a la perfección cristiana. Todas las escuelas de espiritualidad contestan afirmativamente a esta pregunta y en esto están todas de acuerdo. Lo que se discute es si esta perfección cae exclusivamente bajo el dominio de la mística o si puede alcanzarse también sin salir de las fronteras de la vía ascética.

c) Finalmente, no tratamos de averiguar la cuestión *de facto*—si son muchos o pocos los que de hecho caminan por las vías místicas—, sino únicamente la cuestión *de iure*, o sea, si los estados místicos entran de suyo en el desenvolvimiento normal de la gracia santificante o si son efecto—por el contrario—de una providencia anormal y extraordinaria, fuera en absoluto de las vías comunes abiertas a todos los cristianos en gracia.

Descartados los falsos planteamientos de la cuestión, expongamos ahora el verdadero enfoque del problema. Hacemos completamente nuestras las siguientes palabras del pa-

y controversias, limitándose el director a la aplicación de los grandes principios comunes a todas las escuelas (cf. n.687).

[2] Cf. P. Crisógono, *La perfection et la mystique selon les principes de Saint-Thomas* (Bruges 1932).

dre Crisógono, a pesar de que nuestras conclusiones van a ser del todo opuestas a las suyas:

«Todos estamos llamados a la perfección cristiana. La perfección, o sea el desenvolvimiento de la gracia y de las virtudes en el alma, es el término de la vida espiritual. Para llegar a esta perfección, ¿es necesario que el alma experimente los fenómenos místicos o puede conseguirla sin haber experimentado ninguno? En otros términos: la ascética y la mística, ¿son dos partes de un mismo y único camino que lleva al término de la vida espiritual—la perfección de la caridad—o son dos caminos diferentes que conducen al mismo término?

Como se ve, la cuestión no se pone con relación al principio o al término de la vida espiritual. Ni en el uno ni en el otro puede existir diferencia específica, puesto que la gracia y la caridad no pueden ser sino esencialmente unas. La discusión se refiere a los medios necesarios a emplear para que el principio de la vida espiritual que es la gracia llegue al término de este camino, a su perfecto desenvolvimiento: la perfección de la caridad.

Por esto mismo la expresión empleada para designar la cuestión que nos ocupa nos parece impropia. Sería más exacto decir que se trata de la *unidad de la* VÍA *espiritual* más que de la *unidad de la* VIDA *espiritual*» [3].

3. Conclusiones

Teniendo en cuenta los principios que hemos ido sentando en las páginas precedentes, nos parece que las relaciones principales entre la perfección cristiana y la mística pueden sintetizarse en las siguientes conclusiones:

1.ª La mística entra en el desarrollo normal de la gracia.

2.ª La plena perfección cristiana se encuentra únicamente en la vida mística.

3.ª Todos estamos llamados, al menos remota y suficientemente, a la vida mística.

Vamos a examinarlas cada una en particular.

Conclusión 1.ª: La mística entra en el desarrollo normal de la gracia santificante.

183. Teniendo en cuenta los principios establecidos anteriormente, esta conclusión se impone por sí misma con evidencia palmaria. Basta recordar en qué forma recibimos la gracia santificante, qué se entiende por desarrollo normal de la misma y en qué consiste la mística.

1.º Como es sabido, la gracia santificante se nos da en forma de *semilla*, de *germen sobrenatural*, que pide y exige, por su misma naturaleza, crecimiento y desarrollo. Esto es tan claro y evidente, que es tesis indiscutida y unánime en las diferentes escuelas de espiritualidad cristiana. Si la gracia se nos infundiera en el alma ya perfectamente desarrollada, sería inútil y absurda la obligación que todos tenemos de *tender* a la per-

[3] Cf. P. CRISÓGONO, *o.c.*, p.7-8.

fección. De donde se seguiría que la ascética y la mística en cuanto ciencias no existirían ni tendrían razón de ser.

2.º Sabemos también—lo hemos visto ampliamente—en qué consiste la *mística*. Es sencillamente la actuación de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano que produce ordinariamente una experiencia pasiva de lo divino.

También este punto es universalmente admitido por todos, salvo algunas diferencias de matices que no afectan al fondo substancial de las cosas. Los que niegan el llamamiento universal a la mística alegarán la posibilidad de una *modalidad humana* en los dones u otro subterfugio cualquiera, pero todos admiten substancialmente—lo hemos visto con toda claridad en el largo recorrido del capítulo anterior—que la mística es producida por la modalidad divina o sobrehumana de los dones.

3.º Hay también perfecto acuerdo entre todas las escuelas acerca de lo que debe entenderse por *desarrollo normal* de la gracia santificante. Todo lo que esté *dentro de las exigencias de la gracia* entra evidentemente en el desarrollo normal y ordinario de la misma. Y todo lo que esté *fuera y al margen de las exigencias de la gracia* será algo anormal y extraordinario en el desarrollo de la misma. Sobre esto estamos todos de acuerdo [4].

Ahora bien: ¿quién puede negar que la *simple actuación* de los dones del Espíritu Santo está perfectamente *dentro de las exigencias de la gracia?* ¿Quién osará decir que la *simple* actuación de un don del Espíritu Santo es un fenómeno «anormal» y «extraordinario» en la vida de la gracia? ¿Valdría la pena tomar en serio y pararse a refutar semejante afirmación?

De hecho, nadie hasta ahora se ha atrevido a decir semejante cosa. Todas las escuelas de espiritualidad cristiana reconocen y proclaman que la *simple actuación* de un don del Espíritu Santo no puede catalogarse entre los fenómenos *extraordinarios*—como se catalogan, por ejemplo, las gracias *gratis dadas*—, sino que es algo perfectamente *normal* y *ordinario* en la vida de la gracia [5]. Y precisamente porque se dan cuenta de las consecuencias inevitables que se siguen de ese hecho tan claro y evidente, los que niegan el llamamiento universal a la mística se apresuran a decir que los dones pueden actuar de dos maneras: una al *modo humano*—que no rebasa ni trasciende las fronteras de la ascética—y otra al *modo divino*, que es el propio y característico de la mística. Por consiguiente—concluyen—, del hecho, admitido por todos, de que la actuación de los dones del Espíritu Santo entre en el desarrollo normal y

[4] Cf. P. Crisógono, *Compendio de Ascética y Mística* p.1.ª c.2 a.2.

[5] ¿Cómo podría ser de otra manera, teniendo en cuenta que, como enseña Santo Tomás, una participación más o menos intensa de los dones es necesaria incluso para la salvación? (cf. I-II,68,2).—El mismo P. Poulain—adversario decidido del llamamiento universal a la mística—admite la perfecta normalidad de la actuación de los dones en toda alma en gracia, y cita a Suárez *(De gratia* l.6 c.10 n.4) y a Billot *(De virtutibus infusis* a.63 p.160-70), que enseñan que los dones deben actuar y actúan *a todo lo largo de la vida cristiana* (cf. *Des grâces d'oraison* VI,19 bis). Por eso, los teólogos que niegan el llamamiento universal a la mística se apresuran a explicar la intervención de los dones en la vida ascética por su actuación al *modo humano*, y de esta manera tratan de soslayar la tremenda dificultad que se les venía encima, y que echaría por tierra su tesis fundamental.

ordinario de la gracia no se puede concluir que la mística entre también—al menos de una manera *necesaria*—en ese desarrollo normal, porque puede tratarse de una actuación de los dones al *modo humano*, que puede darse y se da de hecho en pleno estado ascético.

Esta explicación—nos complacemos en reconocerlo—sería irreprochable si fuera verdadera, pero ya sabe el lector que a nosotros nos parece completamente *falsa y errónea* en toda la extensión de la palabra.

Efectivamente. Como ya dejamos demostrado en su lugar correspondiente (cf. n.130), los dones del Espíritu Santo no tienen ni pueden tener una operación al *modo humano*. No es que no la tengan de hecho; es que *no la pueden tener* de ninguna manera por ser incompatible con la naturaleza misma de los dones. Ya vimos ampliamente que esa actuación de los dones al *modo humano*, además de ser *inútil* y *superflua* (dado que fuera posible), es *filosóficamente imposible* (destruiría la naturaleza misma de los *hábitos)* y *teológicamente absurda* (destruiría la naturaleza misma de los *dones)*. Por consiguiente, o los dones *no actúan*—y entonces estamos fuera de la cuestión—o actúan forzosamente al *modo divino*, y entonces estamos dentro de la cuestión *y dentro de la mística*, porque esa actuación al modo divino producirá forzosamente un *acto místico*—es su misma definición—aunque pueda ser muy varia su intensidad y duración. En el estado ascético, los dones actúan raras veces, imperfectamente y con poca intensidad por no permitir otra cosa la disposición imperfecta de las almas que en él se encuentran. El modo sobrehumano de los dones ciertamente se produce aun en este caso, pero de una manera débil, imperfecta, *latente*, como gusta decir el P. Garrigou-Lagrange[6]. Todo se reduce a que el alma, con ayuda de la gracia, vaya disponiéndose cada vez mejor para que los dones *intensifiquen* y *multipliquen* su actuación. No tienen que cambiar de especie, no necesitan ningún otro elemento sobreañadido a su naturaleza íntima. Basta solamente que ese ejercicio, latente e imperfecto en el estado ascético, se *intensifique* y *multiplique* para que el alma entre insensible y gradualmente en pleno *estado místico*, cuya característica esencial consiste precisamente en el simple *predominio* de la actuación de los dones del Espíritu Santo al modo divino sobre el simple ejercicio o predominio de las virtudes infusas al *modo humano*, que es lo típico y característico de la ascética.

[6] Véase n.179, nota 98.

Esta explicación, exigida por la naturaleza misma de las cosas, nos parece que no tiene vuelta de hoja. Mientras no se nos demuestre que la *simple actuación* de los dones del Espíritu Santo es un fenómeno «anormal» y «extraordinario» en la vida de la gracia—y estamos bien seguros de que nadie lo podrá hacer jamás—, descansaremos tranquilos en nuestra conclusión como en una fortaleza inexpugnable.

Conclusión 2.ª: La plena perfección cristiana se encuentra únicamente en la vida mística.

184. He aquí otra conclusión que se deduce a modo de corolario de los principios teológicos que hemos establecido más arriba. Recordemos algunas ideas fundamentales:

1.ª La perfección cristiana, según todas las escuelas de espiritualidad, consiste en el pleno desarrollo de la gracia santificante recibida en el bautismo en forma de semilla o germen.

2.ª Este desarrollo se verifica por el crecimiento de las virtudes infusas, teologales y morales, principalmente de la *caridad*, que es la virtud por excelencia, y cuya perfección coincide con la perfección misma de la vida cristiana.

3.ª El estado místico se caracteriza por la actuación *predominante* de los dones del Espíritu Santo al *modo divino o sobrehumano* sobre el ejercicio predominante de las virtudes infusas al *modo humano*, que es lo que caracteriza al estado ascético.

4.ª Las virtudes infusas, tanto teologales como morales, no pueden alcanzar su perfección sino bajo la influencia de los dones del Espíritu Santo, ya que sin ellos no podrán salir de la *modalidad humana* a que se ven obligadas a someterse en el estado ascético a causa del régimen y gobierno de la razón humana, que las domina y controla en ese estado. Solamente la *modalidad divina* de los dones proporciona a las virtudes infusas la atmósfera propicia que reclaman y exigen por su propia excelencia y perfección, sobre todo las *teologales*, que son virtudes de suyo *divinas*, que se ahogan y asfixian en esa atmósfera humana tan desproporcionada a su naturaleza.

Todo esto lo hemos estudiado y demostrado largamente en sus lugares correspondientes. Ahora bien: esto supuesto, la conclusión se impone con la fuerza lógica de un silogismo. Helo aquí formulado a la manera escolástica con toda precisión:

Las virtudes infusas no pueden alcanzar su perfección sino bajo la influencia de los dones del Espíritu Santo actuando sobre ellas al modo divino o sobrehumano. Es así que esa actuación de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano constituye precisamente la esencia misma de la mística. Luego las virtudes infusas no pueden alcanzar su perfección fuera de la vida mística.

Ahora bien: como la perfección cristiana coincide con la perfección de las virtudes infusas, sobre todo de la *caridad*, si

estas virtudes no pueden alcanzar su perfección sino en la vida mística, síguese inevitablemente que la perfección cristiana es imposible fuera de esa vida mística. Y esto es cabalmente lo que queríamos demostrar.

Esta segunda conclusión, oscurecida y olvidada durante los tres últimos siglos de decadencia de la mística, se ha abierto paso otra vez con fuerza arrolladora entre los autores de espiritualidad cristiana de nuestros días. Como ya hemos dicho, son muy pocos los de alguna representación y autoridad que siguen manteniendo las doctrinas de la decadencia, y, desde luego, ninguno de ellos acierta a oponer un solo argumento serio a la magnífica construcción teológica del Angélico Doctor, que coincide totalmente con la de los grandes místicos experimentales. Veámoslo brevemente con respecto a las tres grandes lumbreras de la mística experimental: San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús y San Francisco de Sales, cuyas doctrinas coinciden totalmente con los principios del Angélico Doctor, como han demostrado, entre otros, los PP. Garrigou-Lagrange [7] y Lamballe [8].

185. San Juan de la Cruz.—El pensamiento de San Juan de la Cruz no puede ponerse en duda, si—como es elemental en sana crítica—se atiende al conjunto y totalidad de su sistema, francamente orientado hacia la mística como término normal e indispensable para llegar a la perfección cristiana. Fijarse en un texto aislado, desentendiéndose del conjunto de su sistema y poniéndose frente a él, podrá ser muy cómodo para defender cualquier tesis preconcebida, pero no es serio, ni siquiera respetuoso, para el genuino y auténtico pensamiento del gran místico fontivereño. Para todo el que lea sin prejuicios ni apasionamientos las obras del Místico Doctor es cosa evidente que, según él, nadie puede llegar a la perfección cristiana, «por mucho que lo procure», sino a base de las *purificaciones pasivas*, que son de orden francamente místico según todas las escuelas. Queremos transcribir aquí dos textos del Místico Doctor que se comentan por sí solos:

> «Porque *por más que el principiante en mortificar en sí se ejercite* en todas estas sus acciones y pasiones, *nunca del todo, ni con mucho, puede, hasta que Dios lo hace en él* PASIVAMENTE *por medio de la purgación de la dicha noche*» [9].
>
> «Pero de estas imperfecciones tampoco, como de las demás, se puede el alma purificar cumplidamente *hasta que Dios la ponga en la pasiva purgación* de aquella obscura noche que luego diremos. Mas conviene al alma, en cuanto pudiere, procurar de su parte hacer por purgarse y perfeccionarse, *porque merezca que Dios la ponga en aquella divina cura*, donde sana el alma de todo lo que ella *no alcanzaba a remediarse*. Porque *por más que el alma se ayude, no puede ella activamente purificarse de manera que esté dispuesta en* LA MENOR PARTE *para la divina unión de perfección de amor, si Dios no toma la mano*

[7] Cf. *Perfection chrétienne et contemplation* passim.
[8] Cf. *La contemplation* c.2.
[9] *Noche obscura* I,7,5.

y la purga en aquel fuego obscuro para ella como y de la manera que habemos de decir» [10].

Como se ve, el pensamiento de San Juan de la Cruz es clarísimo para todo el que sepa leer. No puede expresarse con más fuerza la necesidad de las purificaciones místicas para alcanzar la perfección. San Juan de la Cruz parte del supuesto de un alma que trabaja y se esfuerza seriamente por purificarse de sus imperfecciones, esto es, de un alma que ha llegado a la cumbre del ascetismo; y de esa alma generosa que hace todo cuanto puede, de ésa precisamente dice el Santo que no puede disponerse *en la menor parte* para la divina unión de perfección de amor—y esto «por más que el alma se ayude»—hasta que Dios lo hace *pasivamente* en ella mediante las purificaciones místicas. Querer soslayar la dificultad diciendo que el Santo dice eso «solamente de los que se han de santificar por la vía mística», eso sí que es «retorcer y dar tormento a las palabras del Místico Doctor» [11]. Para San Juan de la Cruz, la perfección cristiana es absolutamente imposible fuera de los estados místicos [12].

186. Santa Teresa.—Otro tanto hay que decir de la Mística Doctora, tan de acuerdo siempre con San Juan de la Cruz. A Santa Teresa le parecían «pajitas» y «consideracioncillas» todo lo que nosotros podemos hacer por vía ascética en los caminos de Dios [13]. Y que la mística sea el término normal de la vida cristiana, y, por lo mismo, no esté reservada para unos cuantos aristócratas del espíritu, sino abierta plenamente a todas las almas en gracia, no sólo lo dice equivalentemente en cien lugares de sus obras [14], sino que ella misma se encarga de advertir expresamente a todos que la finalidad que persigue al escribir sus libros—aparte de la razón de obedecer—no es otra que la de «engolosinar a las almas en un bien tan alto» [15].

En cuanto a ciertas contradicciones aparentes en que incurre la gran Santa al afirmar en algún pasaje lo que al parecer había negado en otros, la misma Santa Teresa explica con toda claridad y precisión el verdadero alcance y sentido de sus palabras. He aquí el pasaje donde *ella misma explica su propio pensamiento* y aparentes contradicciones:

> «Parece que me contradigo en este capítulo pasado de lo que había dicho, porque cuando consolaba a las que no llegaban aquí dije que

[10] *Noche obscura* I,3,3.

[11] Cf. P. Crisógono, *San Juan de la Cruz, su obra científica y literaria* t.1 p.222-26.

[12] Ni vale oponer—como se ha hecho muchas veces—el famoso texto de la *Noche obscura* (I,9,9): «porque no a todos los que se ejercitan de propósito...», donde el Santo parece negar el llamamiento universal a la mística. No vale ese texto, porque la interpretación que se le ha de dar nos la da el mismísimo San Juan de la Cruz en *La llama de amor viva* (canc.2 n.27) cuando afirma que la causa de que sean tan pocos los contemplativos es únicamente la falta de generosidad de las almas, no la voluntad de Dios, que *antes querría que todos lo fuesen* (cf. ambos textos en el n.169 de esta obra). Nótese, además, que la redacción de la *Llama de amor viva* es *posterior* a la de la *Noche obscura*. La *Noche* la tenía terminada el Santo en 1583, y la *Llama* la redactó durante su primer vicariato provincial (1585-87), residiendo en Granada (cf. *Vida y obras de San Juan de la Cruz* [BAC, 2.ª ed.] p.537 y 1158). Es, pues, en la *Llama* y no en la *Noche* donde hay que buscar el pensamiento definitivo del Santo.

[13] «Mas hacen aquí al caso unas *pajitas* puestas con humildad (*y menos serán que pajas si las ponemos nosotros*)...» (cf. *Vida* 15,7).—«... el mismo Señor la da de manera bien diferente de la que nosotros podemos ganar con nuestras *consideracioncillas, que no son nada* en comparación de una verdadera humildad con luz que enseña aquí el Señor, que hace una confusión que hace deshacer» (*Vida* 15,14; cf. 31,23).

[14] He aquí uno de los más egregios de esos lugares:

«*Mirad que convida el Señor a* TODOS: pues es la misma verdad, no hay que dudar. Si *no fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos*, y aunque los llamara, no dijera: «Yo os daré de beber». Pudiera decir: Venid todos, que, en fin, no perderéis nada; y los que a mí me pareciere, yo los daré de beber. Mas como dijo, sin esta condición, A TODOS, *tengo por cierto que todos los que no se quedaren en el camino no les faltará este agua viva*» (*Camino de perfección* 19,15).

[15] «Que sabe Su Majestad que después de obedecer *es mi intención engolosinar las almas* de un bien tan alto» (*Vida* 18,8).

tenía el Señor diferentes caminos por donde iban a El, así como había muchas moradas. Así lo torno a decir ahora, porque, como entendió Su Majestad nuestra flaqueza, proveyó como quien es. Mas no dijo: Por este camino vengan unos y por éste otros: antes fue tan grande su misericordia, que *a nadie quitó procurase venir a esta fuente de vida a beber*. ¡Bendita sea por siempre y con cuánta razón me lo quitara a mí!» [16]

Nótese la singular importancia de ese pasaje para comprender el auténtico y genuino sentir de Santa Teresa. Es la Santa misma quien, dándose perfecta cuenta de que lo que acaba de afirmar en el párrafo anterior (que es el más claro y expresivo del llamamiento universal a la mística, simbolizada en el «agua» de la contemplación), parecía envolver contradicción con lo que antes había dicho «*consolando a las que no llegaban aquí*», se propone aclarar y precisar su pensamiento, dándonos *la interpretación auténtica* que haya de darse a sus palabras. Y puesta a ello y expresándose con todo cuidado y exactitud, perfectamente *a sabiendas* de lo que va a decir, nos dice que el Señor nos convida *a todos* a beber el agua limpia y cristalina de la mística contemplación: «... no dijo: Por este camino vengan unos y por éste otros; antes fue tan grande su misericordia, que *a nadie quitó procurase venir a esta fuente de vida a beber*». El más exaltado defensor del llamamiento universal a la mística no acertaría a expresarse con mayor energía y precisión. A menos de ponerse arbitrariamente contra la evidencia misma, no puede negarse que Santa Teresa es decididamente partidaria del llamamiento universal a la mística.

187. San Francisco de Sales.—En cuanto a San Francisco de Sales, véase la hermosa demostración hecha por el P. Lamballe en su obra ya citada [17], donde el santo Obispo de Ginebra nos dice con su lenguaje encantador que «la oración se llama meditación hasta que produce la miel de la devoción; después de esto, se convierte en contemplación... La meditación es madre del amor, pero la contemplación es su hija... La santa contemplación es el fin y término *(la fin et le but)* al que tienden todos esos ejercicios y todos se reducen a ella» [18].

Esta sublime doctrina de Santo Tomás, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús y San Francisco de Sales es también la de San Buenaventura—como ha demostrado recientemente un ilustre franciscano [19]—, la de Santa Catalina de Siena, del maestro Eckart, de Taulero, de Susón, de Ruysbroeck, de Blosio, del Beato Juan de Avila, del P. Lapuente y, en general, la de todos los teólogos místicos anteriores al siglo XVII, época en que empezó la desorientación y decadencia. En nuestros días, repetimos, han vuelto a abrirse paso las doctrinas genuinas de la verdadera mística tradicional, y ya vuelven a difundirlas por el mundo las figuras más prestigiosas de la espiritualidad contemporánea de todas las órdenes religiosas y escuelas teológi-

[16] *Camino de perfección* 20,1.

[17] *La contemplation.*—Cf. c.2 § 5: «Sentiment de Saint François de Sales: la contemplation est la terme auquel tendent tous les exercices de la vie spirituelle».

[18] SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios* l.6 c.3 y 6.

[19] El P. IGNACIO OMAECHEVARRÍA, O.F.M., *Teología mística de San Buenaventura*, estudio publicado como introducción general al t.4 de las *Obras de San Buenaventura*, de la edición BAC (1947).

cas. Para no recoger aquí sino algunos de los nombres más conocidos y de verdadero prestigio internacional, podemos citar a los benedictinos dom Columba Marmion, dom Vital Lehodey, dom Louismet y don Stolz; los dominicos PP. Gardeil, Garrigou-Lagrange, Arintero, Joret y Philipon; los franciscanos De Besse y Peralta; los carmelitas Gabriel de Santa María Magdalena, Jerónimo de la Madre de Dios y Bruno de Jesús María [20]; los jesuitas Peeters, Gárate, De la Taille y Jaegher; el redentorista Schrijvers; el agustino Cayré; el cardenal Mercier y Mons. Saudreau e incluso seglares como Maritain. En una palabra: casi todas las grandes figuras de la espiritualidad cristiana de nuestros días han vuelto los ojos otra vez, después de un paréntesis de tres siglos, a las sublimes concepciones de los grandes místicos del catolicismo, que pusieron siempre a disposición de todas las almas fervientes los caminos que conducen a la unión mística con Dios.

Y vamos a ver, finalmente, la tercera conclusión, que parece casi superflua después de cuanto acabamos de decir.

Conclusión 3.ª: Todos estamos llamados, al menos remota y suficientemente, a los estados místicos.

188. Para negar el llamamiento universal a la mística sería menester negar antes el llamamiento universal a la perfección. Si Dios no quiere que todos seamos perfectos, entonces es evidente que tampoco quiere que todos seamos místicos. Pero si el llamamiento a la perfección es absolutamente universal—y esto es tan claro que lo proclaman todas las escuelas sin excepción y, sobre todo, la misma Iglesia oficialmente [21]—, hay que decir que el llamamiento a la mística es también universal. Creemos haber demostrado plenamente a la luz de los principios del Angélico Doctor que la perfección cristiana es completamente imposible fuera de los estados místicos.

Sin embargo, a pesar de que la cuestión *de iure* nos parece fuera de toda duda, no tenemos ningún inconveniente en hacer algunas restricciones prácticas. Aquí, como en todas partes, si se quiere permanecer en la zona templada de la verdad y evitar las estridencias extremistas, que nacen casi siempre de una consideración demasiado ideal de las cosas, que las aleja un poco de la triste y pobre realidad, no hay más remedio que

[20] Advierta el lector que las figuras actualmente más sobresalientes de la Orden carmelitana están al lado de las tesis tomistas, que son también indudablemente las genuinas y auténticas de Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Ello quiere decir que la verdad se va abriendo paso y que acaso no esté lejano el día en que la deseada unidad doctrinal entre todos los místicos católicos sea un hecho plenamente conseguido.

[21] Véanse los textos de Pío XI y del concilio Vaticano II, que hemos citado en el número 156 de esta obra.

hacer una distinción entre el orden *jurídico* y el orden de los *hechos*. Casi nunca coinciden del todo las cuestiones *de iure* con las *de facto*, sobre todo en estas materias, en las que juegan tan gran papel la miseria y limitaciones humanas.

Nos parece que la doctrina más serena, la más equilibrada, la más ajustada a la realidad de las cosas que se ha propuesto hasta hoy en este punto concreto del llamamiento universal a la mística es la del que fue insigne profesor del Angélicum R. P. Garrigou-Lagrange. Creemos que el magnífico capítulo, modelo de serenidad y de equilibrio, que dedica el P. Garrigou a resolver esta cuestión en su obra *Perfection chrétienne et contemplation* [22] podría ser aceptado—con un poco de buena voluntad y sincero amor a la verdad por parte de todos—como punto de convergencia y de mutua comprensión por todas las escuelas de espiritualidad cristiana.

Un breve resumen de la doctrina de aquel capítulo es lo que vamos a ofrecer al lector a continuación.

Comienza el P. Garrigou precisando los diversos sentidos que se le pueden dar a la palabra «llamamiento».

Por de pronto, no es lo mismo ser «llamado» a la vida mística que ser «elevado», conducido, elegido, predestinado a ella. El llamamiento es *universal*, como lo es el llamamiento a la perfección, que no puede conseguirse fuera de la mística. Pero como este llamamiento a la perfección corresponde —como ya vimos ampliamente en su lugar—a la voluntad de Dios *antecedente*, que se frustra muchas veces por culpa del hombre, síguese que no todos los llamados llegan *de facto* a la vida mística, sino únicamente aquellos que, además de ser llamados, han correspondido fielmente a las inspiraciones de la gracia y han sido conducidos a ella por la infalible *gracia eficaz*, que es efecto infrustrable de la voluntad *consiguiente* de Dios. La fórmula del Evangelio: «muchos son los llamados y pocos los escogidos» (Mt 20,16), vale tanto para el llamamiento a la vida eterna como para el llamamiento a la perfección. Todos estamos llamados a la una y a la otra según la voluntad *antecedente* de Dios, y a todos se nos dan las gracias *suficientes* para conseguir ambas cosas si nosotros queremos; pero Dios no tiene obligación de darnos, ni nos da de hecho a todos, las gracias *infrustrables*, que nos llevarían de hecho infaliblemente a la salvación eterna y a las cumbres mismas de la perfección cristiana. Ya dijimos en su lugar correspondiente que Dios *no puede ni debe* (si es lícito hablar así) salvarnos a todos, ni mucho menos está obligado a elevarnos hasta la cumbre de la perfección, por el absurdo inevitable y la gran inmoralidad que de ahí se seguiría. Porque si correspondiendo a la gracia lo mismo que no correspondiendo, si viviendo castamente lo mismo que revolcándose en toda clase de inmundicias, si cumpliendo exactamente la ley de Dios lo mismo que quebrantando sus mandamientos, etc., Dios estuviera obligado a darnos *a todos* las gracias eficaces para levantarnos de nuestros pecados *voluntariamente cometidos* y alcanzar de hecho infaliblemente la salvación eterna y hasta un puesto eminente en el cielo por haber alcanzado también la perfección cristiana,

[22] Cf. el c.5: *L'appel à la contemplation ou à la vie mystique*, sobre todo los tres primeros artículos (p.419-76 en la 7.ª ed. francesa).

se seguiría de una manera terriblemente lógica que el hombre estaría autorizado para burlarse de Dios. Ya puede pecar impunemente, entregarse tranquilo a toda clase de desórdenes y quebrantar a su gusto todos los preceptos del decálogo; llegará un día en que Dios *tendrá que darle las gracias eficaces* para arrepentirse, se arrepentirá de hecho, se salvará eternamente, y después de haberse reído de Dios ocupará tranquilamente un puesto cerca del trono de su infinita majestad. ¿Quién no ve que esto es absurdo e inmoral y que Dios *no puede* hacer eso sin dejar de ser infinitamente justo e infinitamente santo? Evidentemente, Dios no puede ni debe salvarnos a todos, ni mucho menos hacernos santos a todos. Dios exige—tiene que exigir forzosamente—que el hombre corresponda *libremente a la gracia*, haga de su parte *todo lo que pueda* para—al menos—no poner ningún obstáculo a la acción divina, que quiere salvarle o santificarle. Si así lo hace, obtendrá *infaliblemente* esas cosas—está expresa en la Sagrada Escritura la promesa divina—; pero si se empeña en resistir a la gracia y en sembrarle el camino de obstáculos o, al menos, en andar con flojedad y tibieza en los caminos de Dios, ¿podrá maravillarse nadie de que Dios, en justo y razonable castigo, le prive de las gracias *eficaces* en vista del mal uso de las gracias *suficientes* que tan pródiga y abundantemente había derramado sobre él?

Y no se diga que Dios de hecho ha derribado del caballo a alguno de sus perseguidores precisamente en el momento en que le perseguía. Dios puede hacer—si quiere libremente hacerlo—un alarde de misericordia sobre tal o cual alma en particular a pesar de la ausencia y aun contrariedad de disposiciones por parte de ella. Pero no tiene obligación de hacerlo con nadie en particular, ni siquiera es conveniente que lo haga con muchos, por el grave riesgo a que expondría el cumplimiento de sus mandamientos si esas gracias *tumbativas* fuesen demasiado frecuentes y ordinarias. Dios puede, si quiere, disponer interiormente a un pecador para que se arrepienta y deje de serlo, pero no tiene obligación ni es conveniente siquiera que lo haga con todos o con muchos. ¿Que por qué—puesto a hacerlo con sólo unos pocos—escoge a éste con preferencia a aquél? A San Pablo se le ocurrió esa misma pregunta, y él mismo, bajo la luz divina de la inspiración profética, nos dio la espléndida respuesta: «¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios?» [23] Y antes que San Pablo nos había dicho Cristo en la parábola del Evangelio: «¿No puedo hacer lo que quiero de mis bienes?» [24] Es el arcano indescifrable de la divina predestinación, que, según la fórmula de Santo Tomás, depende únicamente de la voluntad omnímoda de Dios [25].

Todo esto supuesto, en el llamamiento a la vida mística, lo mismo que en la vocación a la vida cristiana, cabe distinguir un llamamiento *exterior* (por el Evangelio, la predicación, la dirección espiritual, la lectura, etc.) y un llamamiento *interior* (por una gracia de iluminación y de atracción) [26].

El llamamiento exterior será *general* si se dirige a todos indistintamente, y *particular* o *individual* si se dirige a una persona determinada. Este segundo es posterior y más concreto que el primero, a quien viene precisamente a completar. Así, por ejemplo, todos los paganos están llamados de una manera general a la vida cristiana por el Evangelio antes que tal o cual sea llamado en particular o individualmente (v.gr., por el misionero de Cristo).

La vocación puede ser *especial*, que es aquella que se dirige únicamente

23 Rom 9,20.
24 Mt 20,15.
25 «... non habet rationem nisi divinam voluntatem»... «dependet ex simplici divina voluntate» (I,23,5 ad 3).
26 Cf. S.Thom., *I Sent.* d.41 q.1 a.2 ad 3; y en *Epist. ad Rom.* c.8 lect.6.

a un grupo reducido de hombres (v.gr., la vocación al sacerdocio); *especialísima*, si se dirige a muy contadas almas y para obras muy concretas (verbigracia, para fundar una orden religiosa), y *única* (como la vocación de María a la maternidad divina o la de San José para padre adoptivo de Jesús y esposo virginal de María).

La vocación interior puede ser *remota* o *próxima*, y esta última puede ser *suficiente* y *eficaz*. Si las virtudes y los dones no pueden alcanzar su pleno desarrollo sino en la vida mística, estarán llamados a ella, al menos con llamamiento *remoto*, todos los que posean aquellas virtudes y dones, esto es, todas las almas en gracia. El llamamiento *próximo* lo tendrán únicamente cuando se reúnan en ellas las tres señales clásicas de que habla San Juan de la Cruz tomándolas de Taulero [27]. Este llamamiento próximo será *suficiente* si el alma de hecho resiste a él, y será *eficaz* si hace entrar al alma de hecho en la vida mística [28].

La vocación próxima puede subdividirse en *temprana* (como «a su hora» correspondiente) o *tardía* (como la de los trabajadores de la viña llamados a última hora) [29].

En fin, una vocación *próxima y eficaz* a la vida mística puede subdividirse todavía según se refiera a *los grados más altos* de la misma o tan sólo a sus *grados inferiores*, lo cual depende en cada caso de la divina predestinación.

Para mayor claridad vamos a recoger todas estas divisiones y subdivisiones en el siguiente cuadro sinóptico, que hay que leer de abajo hacia arriba para seguir el progreso ascensional:

El llamamiento a la vida mística puede ser:

- *Interior*
  - *Próximo* (las tres señales de Taulero y San Juan de la Cruz)
    - *Eficaz* (temprano o tardío)
      - A los grados superiores.
      - A los grados inferiores.
    - *Suficiente*: al cual muchos resisten. «Muchos son los llamados y pocos los escogidos» (Mt 20,16).
  - *Remoto*: por el simple estado de gracia (la gracia es el germen de la mística, como lo es de la gloria).
- *Exterior*
  - *Individual* (v.gr., por el director espiritual).
  - *General* (v.gr., por la Sagrada Escritura).

Estas distinciones elementales arrojan mucha luz para resolver acertadamente el problema que nos ocupa. Muchas veces, por ejemplo, se interpreta erróneamente el pensamiento de San Juan de la Cruz, que parece negar en un pasaje famoso el llamamiento universal a la mística. Atendiendo al contexto y a los principios de su sistema, aparece muy claro que

[27] Cf. n.212; véase SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo* II,13; y *Noche obscura* 1,9.—En cuanto a TAULERO, véase el libro que resume su doctrina: *Las instituciones divinas* c.35 (p.214 en la ed. del P. GETINO, Madrid 1922).

[28] Nótese que esta doctrina es válida tanto si se toman las expresiones de *suficiente* y *eficaz* en sentido tomista como en sentido molinista. En el sentido molinista, la eficacia de la gracia provendrá exclusivamente de la criatura *(ab extrinseco)*; en el tomista, lo habrá sido *por sí misma (ab intrinseco)*. Pero en uno y otro caso, el alma habrá entrado de hecho en la vida mística.

Ocioso nos parece advertir que nosotros las empleamos en el más puro sentido tomista.

[29] Cf. Mt 20,6-7.

niega tan sólo el llamamiento *próximo* y *eficaz*, pero de ninguna manera el llamamiento *remoto*, ni siquiera el *próximo suficiente*. El que *de hecho* esas almas así llamadas «no pasen adelante», se debe únicamente a su falta de generosidad y de fidelidad a la gracia, como explica muy bien el mismo San Juan de la Cruz en otro pasaje no menos famoso que el anterior [30].

Todo esto supuesto, nos parece que en la práctica, *de hecho*, la verdadera solución del problema que nos hemos planteado se encuentra recogida en las siguientes conclusiones:

1.ª Todos estamos llamados a la mística, como a la normal expansión de la gracia santificante, con un llamamiento *remoto* y *suficiente* por el mero hecho de estar en gracia de Dios.

Razón: El niño está llamado a la virilidad por el mero hecho de nacer. La gracia es el germen de la mística.

2.ª Si el alma es fiel y no pone obstáculos a los planes de Dios, llegará un momento en que ese llamamiento *remoto* se convertirá en *próximo suficiente* por la presencia de las tres famosas señales enseñadas por Taulero y San Juan de la Cruz (cf. n.554).

Razón: Los dones del Espíritu Santo, convenientemente desarrollados como hábitos, están reclamando su actuación de una manera cada vez más apremiante.

3.ª Ese llamamiento *próximo suficiente* se convertirá en *próximo eficaz* si el alma al recibir el primero corresponde fielmente a él y no pone ningún obstáculo a la acción divina.

Razón: Dios da siempre la gracia *eficaz* a quien no resiste a la *suficiente*.

4.ª La mayor o menor altura que el alma deberá alcanzar dentro de la vida mística dependerá conjuntamente del grado de fidelidad o de correspondencia por parte del alma y de la libre determinación de Dios según el grado de santidad a que la tenga predestinada.

Razón: El grado de gracia y de gloria lo ha determinado Dios para cada uno por la divina predestinación.

Nos parece que estas conclusiones no pueden ser rechazadas razonablemente por nadie. En ellas está recogido con toda fidelidad el pensamiento de Santo Tomás, que coincide plenamente con el de las más grandes figuras de la mística cristiana experimental.

[30] Véanse en el n.169 los dos famosos textos, de los cuales el segundo—escrito en fecha posterior—es la explicación auténtica del primero, hecha por el propio San Juan de la Cruz.

Advertencia importante.—En las ediciones anteriores de esta obra añadíamos a continuación una serie de objeciones contra la doctrina que acabamos de exponer y su correspondiente refutación. En adelante preferimos omitir esas objeciones, ya que la doctrina que hemos expuesto—de acuerdo con la verdadera teología mística tradicional—se ha impuesto de tal modo en las escuelas católicas que han desaparecido prácticamente todos sus antiguos impugnadores.

TERCERA PARTE

El desarrollo normal de la vida cristiana

INTRODUCCION

189. Examinados ya los *grandes principios* de la vida cristiana, se impone ahora la consideración del proceso de su desarrollo, o sea, la *práctica* de la misma. He ahí el objeto de esta tercera parte de nuestra TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN CRISTIANA.

El enfoque de esta parte, de amplitud vastísima, es muy vario entre los autores. Algunos dividen la materia a base de las tres vías tradicionales: *purgativa*, *iluminativa* y *unitiva*, y en torno a ellas van describiendo el estado y principales características de las almas a medida que las van atravesando [1]. Otros consideran estos tres períodos primero en la ascética y después en la mística, haciendo de cada una de ellas un camino distinto, que conduce igualmente—dicen—a la cumbre de la perfección [2]. Otros describen todo el proceso de la vida espiritual en torno a la vida de oración [3]. Otros, finalmente, prescinden más o menos del orden cronológico en que pueden producirse los fenómenos, para agrupar en secciones homogéneas los principales medios de santificación [4].

Todos estos procedimientos—si prescindimos del segundo, que nos parece del todo inadmisible—tienen sus ventajas e inconvenientes. La ventaja principal de los que siguen el proceso de las *tres vías* tradicionales es que se acercan más a los *hechos*, tal como suelen producirse en la realidad. Pero tiene el serio inconveniente de aislar demasiado esos tres aspectos de la vida espiritual, que en la práctica nunca forman departamentos estancos e irreductibles, sino que se compenetran y complementan de tal suerte que en cualquier momento o etapa de la vida espiritual se encuentran aspectos de purifica-

[1] Por ejemplo, SAUDREAU en *Los grados de la vida espiritual* y TANQUEREY en su *Teología ascética y mística*.

[2] El P. CRISÓGONO en su *Compendio de Ascética y Mística*. El P. NAVAL habla de las tres vías únicamente en la parte ascética, y ya no vuelven a aparecer en la mística (cf. *Curso de Ascética y Mística*).

[3] Así el P. ARINTERO en sus *Grados de oración*.

[4] Así lo hacen, aunque con distintos métodos y orientaciones, el P. GARRIGOU-LAGRANGE en *Perfection et contemplation* y en *Las tres edades de la vida espiritual*; el P. DE GUIBERT en *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, y el P. SCHRIJVERS en *Los principios de la vida espiritual*.

ción, iluminación y unión. De ahí las repeticiones inevitables y toques continuos de atención sobre puntos ya tratados a que se ven obligados esos autores.

Los que hacen girar todo el proceso de la vida espiritual en torno a los grados de oración se apoyan en la experiencia—que así lo confirma—y en un texto de San Pío X en el que expresamente se declara que hay una relación íntima entre los grados progresivos de oración que señala Santa Treesa y el crecimiento en toda la vida espiritual[5]. Pero tiene el inconveniente de dejar sin resolver muchos problemas concomitantes que van surgiendo a derecha e izquierda o de perder de vista los grados de oración si se quieren llenar esas lagunas.

Los que prefieren agrupar los asuntos por secciones homogéneas proceden con mucha claridad y evitan enojosas repeticiones. Pero se ven precisados a estudiar por separado cosas que en la vida real van íntimamente unidas.

En resumen: que no hay ni nos parece que pueda haber un método que reúna todas las ventajas y evite todos los inconvenientes. La vida espiritual es muy misteriosa y compleja, y ofrece en su desarrollo tan variados matices al combinarse la acción divina con la especial psicología de una determinada alma, que es empresa poco menos que imposible tratar de reducirla a esquemas y categorías humanas. El Espíritu Santo sopla donde quiere (Io 3,8) y lleva a cada alma por caminos muy distintos hasta la cumbre de la perfección. En realidad puede decirse que cada alma tiene su propio camino, que nunca se repite del todo en ningún caso.

De todas formas, algún método hay que seguir para proceder con cierto orden y sobre todo con la máxima claridad posible en estas intrincadas cuestiones. Por eso, aun reconociendo sus inconvenientes y lamentando tener que incurrir en ellos por ser absolutamente inevitables, vamos a seguir el procedimiento de estudiar los asuntos por secciones homogéneas. Teniendo en cuenta la índole de nuestra obra y su finalidad *pedagógica*, nos parece que este procedimiento es el más adecuado para poner orden y claridad en estas difíciles materias.

He aquí nuestro plan: después de una ojeada rápida y esquemática a todo el proceso de la vida espiritual, dividiremos esta tercera parte de nuestra obra en tres grandes libros:

1.º Aspecto negativo de la vida cristiana.
2.º Aspecto positivo.
3.º La perfección cristiana en los diversos estados de vida.

[5] He aquí las palabras de SAN PÍO X: «Docet enim (S. Theresia): gradus orationis quot numerantur, *veluti totidem superiores in christiana perfectione ascensus esse*» (en carta al General de los Carmelitas Descalzos del 7 de marzo de 1914; véase en DE GUIBERT, *Documenta Ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* n.636).

Idea general del desarrollo de la vida cristiana

190. Cada alma—lo acabamos de recordar—sigue su propio camino hacia la santidad bajo la dirección e impulso supremo del Espíritu Santo. No hay dos fisonomías enteramente iguales en el cuerpo ni en el alma. Con todo, los maestros de la vida espiritual han intentado diversas clasificaciones atendiendo a las disposiciones *predominantes* de las almas, que no dejan de tener su utilidad al menos como punto de referencia para precisar el grado aproximado de vida espiritual en que se encuentra una determinada alma. Este conocimiento tiene mucha importancia en la práctica, ya que la dirección que hay que dar a un alma que camina por los primeros grados de la vida espiritual es muy distinta de la que conviene a almas más adelantadas y perfectas.

Tres son, nos parece, las principales clasificaciones que se han propuesto a todo lo largo de la historia de la espiritualidad cristiana: la clásica de las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva; la del Doctor Angélico, a base de los tres grados de principiantes, aprovechados y perfectos [6], y la de Santa Teresa de Jesús en su genial *Castillo interior* o libro de las *Moradas*.

Reuniendo en una sola estas tres clasificaciones, nos parece que se puede proponer el siguiente cuadro esquemático de toda la vida cristiana [7]:

En la ronda del castillo [8]

a) *Ausencia total de vida cristiana*

191. Son las almas de los pecadores endurecidos, que viven habitualmente en pecado, sin preocuparse de salir de él. La mayoría de ellos pecan por *ignorancia* o *fragilidad*, pero no faltan quienes se entregan al pecado por *fría indiferencia* y hasta por *obstinada y satánica malicia*. En algunos casos, ausencia total de remordimientos y voluntaria supresión de toda oración o recurso a Dios.

[6] Cf. II-II,24,9.

[7] Nos inspiramos principalmente en Santo Tomás de Aquino, en Santa Teresa de Jesús, en la excelente obra de SAUDREAU *Los grados de la vida espiritual* y en el esquema de DOM CHAUTARD en su célebre obrita *El alma de todo apostolado* p.4 § f.

[8] Alude a un conocido texto de Santa Teresa en su *Castillo interior*: «Hay muchas almas que se están en la ronda del castillo..., que no se les da nada de entrar dentro ni saben qué hay en aquel tan precioso lugar...» *(Moradas primeras* 1,5).

b) *Barniz cristiano*

Pecado mortal.—Considerado como de poca importancia o fácilmente perdonable, se ponen imprudentemente en toda clase de ocasiones peligrosas y sucumben a cualquier tentación con la mayor facilidad.

Prácticas de piedad.—Misa dominical, omitida frecuentemente con pretextos fútiles; confesión anual—omitida a veces—hecha rutinariamente, sin espíritu interior, sin ánimo de salir definitivamente del pecado. A veces, algunas oraciones vocales sin atención, sin verdadera piedad y pidiendo siempre cosas temporales: salud, riquezas, bienestar...

Vía purgativa: caridad incipiente

192. Cuando el alma comienza a desear con toda sinceridad vivir cristianamente, entra en la *vía purgativa* o primer grado de caridad. Sus disposiciones fundamentales las describe Santo Tomás con las siguientes palabras: «En el primer grado, la preocupación fundamental del hombre es la de apartarse del pecado y resistir a sus concupiscencias, que se mueven en contra de la caridad. Y esto pertenece a los *incipientes*, en los que la caridad ha de ser alimentada y fomentada para que no se corrompa» [9].

Veamos ahora los grados en que puede subdividirse.

1. *Las almas creyentes (primeras moradas de Santa Teresa)*

Pecado mortal.—Débilmente combatido, pero sincero arrepentimiento y verdaderas confesiones. Con frecuencia, ocasiones peligrosas voluntariamente buscadas.

Pecado venial.—Ningún esfuerzo para evitarlo. Se le concede muy poca importancia.

Prácticas de piedad.—Las preceptuadas por la Iglesia. Algunas omisiones. A veces, algunas prácticas de supererogación.

Oración.—Puramente *vocal*, pocas veces y con muchas distracciones. Peticiones humanas, de intereses temporales, rara vez de tipo espiritual.

2. *Las almas buenas (segundas moradas)*

Pecado mortal.—Sinceramente combatido. A veces, sin embargo, ocasiones peligrosas, seguidas de alguna caída. Sincero arrepentimiento y pronta confesión.

[9] He aquí el texto latino: «Diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia ad quae homo perducitur per caritatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad *recedendum a peccato* et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritatis movent. *Et hoc pertinet ad incipientes*, in quibus *caritas est nutrienda vel fovenda ne corrumpatur*» (II-II,24,9).

Pecado venial.—A veces, plenamente deliberado. Lucha débil, arrepentimiento superficial, recaídas constantes en la murmuración, etc.

Prácticas de piedad.—Frecuencia de sacramentos (primeros viernes, fiestas principales, etc.). A veces, misa diaria, pero con poca preparación. Rosario familiar, omitido con facilidad.

Oración.—Por lo general, oraciones *vocales.* A veces, algún rato de meditación, pero con poca fidelidad y muchas distracciones voluntarias.

3. *Las almas piadosas (terceras moradas)*

Pecado mortal.—Rarísima vez. Vivo arrepentimiento, confesión inmediata, precauciones para evitar las recaídas.

Pecado venial.—Sinceramente combatido. Examen particular, pero con poca constancia y escaso fruto.

Prácticas de piedad.—Misa y comunión diarias, pero con cierto espíritu de rutina. Confesión semanal, con escasa enmienda de los defectos. Rosario en familia. Visita al Santísimo. Vía crucis semanal, etc.

Oración.—Meditación diaria, pero sin gran empeño en hacerla bien. Muchas distracciones. Omisión fácil, sobre todo cuando surgen sequedades u ocupaciones, que se hubieran podido evitar sin faltar a los deberes del propio estado. Con frecuencia, *oración afectiva,* que tiende a simplificarse cada vez más. Comienza la *noche del sentido,* como tránsito a la vía iluminativa.

Vía iluminativa: caridad proficiente

193. Cuando el alma se ha decidido a emprender una vida sólidamente piadosa y adelantar en el camino de la virtud, ha entrado en la *vía iluminativa.* Su principal preocupación, según Santo Tomás, es crecer y adelantar en la vida cristiana, aumentando y corroborando la caridad [10].

He aquí los grados en que se subdivide.

4. *Las almas fervientes (cuartas moradas)*

Pecado mortal.—Nunca. A lo sumo, algunas sorpresas violentas e imprevistas. En estos casos, pecado mortal dudoso, seguido de un vivísimo arrepentimiento, confesión inmediata y penitencias reparadoras.

[10] «Secundum autem studium succedit, *ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat.* Et hoc studium *pertinet ad proficientes,* qui ad hoc principaliter intendunt ut *in eis caritas per augmentum roboretur*» (II-II,24,9).

Pecado venial.—Seria vigilancia para evitarlo. Rara vez deliberado. Examen particular dirigido seriamente a combatirlo.

Imperfecciones.—El alma evita examinarse demasiado sobre esto para no verse obligada a combatirlas. Ama la abnegación y la renuncia de sí mismo, pero hasta cierto punto y sin grandes esfuerzos.

Prácticas de piedad.—Misa y comunión diarias con fervorosa preparación y acción de gracias. Confesión semanal diligentemente practicada. Dirección espiritual encaminada a adelantar en la virtud. Tierna devoción a María.

Oración.—Fidelidad a ella a pesar de las arideces y sequedades de la *noche del sentido*. Oración de *simple mirada*, como transición a las oraciones contemplativas. En momentos de particular intensidad, oración de *recogimiento infuso* y de *quietud*.

5. *Las almas relativamente perfectas (quintas moradas)*

Pecado venial.—Deliberadamente, nunca. Alguna vez por sorpresa o con poca advertencia. Vivamente llorado y seriamente reparado.

Imperfecciones.—Reprobadas seriamente, combatidas de corazón para agradar a Dios. Alguna vez deliberadas, pero rápidamente deploradas. Actos frecuentes de abnegación y de renuncia. Examen particular encaminado al perfeccionamiento de una determinada virtud.

Prácticas de piedad.—Cada vez más simples y menos numerosas, pero practicadas con ardiente amor. La caridad va teniendo una influencia cada vez más intensa y actual en todo lo que hace. Amor a la soledad, espíritu de desasimiento, ansias de amor a Dios, deseo del cielo, amor a la cruz, celo desinteresado, hambre y sed de la comunión.

Oración.—Vida habitual de oración, que viene a constituir como la respiración del alma. Oración contemplativa de *unión*. Con frecuencia, purificaciones pasivas y epifenómenos místicos.

Vía unitiva: caridad perfecta

194. Cuando la vida de oración constituye como el fondo y la respiración habitual de un alma, aun en medio de sus ocupaciones y deberes del propio estado, que cumple fidelísimamente; cuando la íntima unión con Dios y el llegar a la cumbre de la perfección cristiana constituye la ilusión suprema de su vida, ha entrado en la *vía unitiva*. Su preocupación fundamental, según Santo Tomás de Aquino, es unirse a Dios y gozar de El [11].

He aquí los dos principales grados que la constituyen:

[11] «Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut *Deo inhaereat et eo fruatur. Et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo* (II-II,24,9).

6. *Las almas heroicas (sextas moradas)*

Imperfecciones.—Deliberadas, nunca. A veces, impulsos semiadvertidos, pero rápidamente rechazados.

Prácticas de piedad.—Cumplen con fidelidad exquisita todas las que lleva consigo su estado y condición de vida, pero no se preocupan sino de unirse cada vez más íntimamente con Dios. Desprecio de sí mismo hasta el olvido; sed de sufrimientos y tribulaciones («o padecer o morir»): penitencias durísimas y ansias de total inmolación por la conversión de los pecadores. Ofrecimiento como víctimas.

Oración.—Dones sobrenaturales de contemplación casi habitual. Oración de *unión* muy perfecta, con frecuencia *extática*. Purificaciones pasivas, *noche del espíritu*. Desposorio espiritual. Fenómenos concomitantes y gracias *gratis dadas*.

7. *Los grandes santos (séptimas moradas)*

Imperfecciones.—Apenas aparentes.

Prácticas de piedad.—En realidad se reducen al ejercicio del amor: «Que ya sólo en amar es mi ejercicio» (San Juan de la Cruz). Su amor es de una intensidad increíble, pero tranquilo y sosegado; no chisporrotea ya la llama, porque se ha convertido en brasa. Paz y serenidad inalterables, humildad profundísima, unidad de miras y simplicidad de intención: «Sólo mora en este monte la honra y gloria de Dios» (San Juan de la Cruz).

Oración.—Visión intelectual—«por cierta manera de representación de la verdad» (Santa Teresa)—de la Santísima Trinidad en el alma. Unión transformante. Matrimonio espiritual. A veces, confirmación en gracia.

* * *

195 El P. Garrigou-Lagrange [12] propone el siguiente esquema del desarrollo de la vida espiritual a base de los tres grados fundamentales de *principiantes, proficientes y perfectos:*

Principiantes

(Vía purgativa, vida ascética)

Virtudes iniciales. Primer grado de la caridad, templanza, castidad, paciencia; primer grado de humildad.

Dones del Espíritu Santo. Más bien latentes. Inspiraciones a raros intervalos. Poca atención aún a aprovecharse, poca do-

[12] Cf. *Perfection et contemplation* p.VIII.

cilidad. El alma tiene conciencia, sobre todo, de su propia actividad.

Purificación activa del sentido y del espíritu, o sea, mortificaciones externas e internas.

Oración adquirida: oración vocal, oración discursiva, oración afectiva, que se simplifica cada vez más, llamada oración adquirida de recogimiento.

Moradas de Santa Teresa. Primeras y segundas.

Proficientes

(Vía iluminativa, umbral de la vida mística)

Virtudes sólidas. Segundo grado de la caridad, obediencia, humildad más profunda; espíritu de consejo.

Dones del Espíritu Santo. Comienzan a manifestarse, sobre todo, los tres dones inferiores de *temor, ciencia* y *piedad.* El alma, más dócil, aprovecha más las inspiraciones e iluminaciones internas.

Purificación pasiva del sentido, bajo el influjo especialmente de los dones de temor y de ciencia. Pruebas concomitantes.

Oración infusa inicial. Actos aislados de contemplación infusa en el curso de la oración adquirida de recogimiento. Después, oración de *recogimiento sobrenatural* y de *quietud.* Influencia manifiesta del don de piedad.

Moradas de Santa Teresa. Terceras y cuartas.

Perfectos

(Vía unitiva, vida mística)

Virtudes eminentes y heroicas. Tercer grado de la caridad, perfecta humildad, gran espíritu de fe, abandono, paciencia casi inalterable.

Dones del Espíritu Santo. Los dones superiores se manifiestan más visible y frecuentemente. El alma está como *dominada* por el Espíritu Santo. Gran pasividad, que no excluye la actividad de la virtud.

Purificación pasiva del espíritu, bajo la influencia especialmente del don de entendimiento. Pruebas concomitantes en las que se manifiestan los dones de fortaleza y de consejo.

Oración infusa de unión simple, de unión completa (a veces extática) y de unión transformante, bajo el influjo cada vez más intenso del don de sabiduría. Gracias concomitantes.

Moradas de Santa Teresa. Quintas, sextas y séptimas.

* * *

Tal es, en sus líneas fundamentales, el camino que suelen recorrer las almas en su ascensión a la santidad. Dentro de él caben infinidad de matices—no hay dos almas que se parezcan enteramente—, pero el director experto que se fije cuidadosamente en las características generales que acabamos de describir podrá averiguar con mucha aproximación el grado de vida espiritual alcanzado por una determinada alma.

Vamos a examinar ahora con todo detalle los dos aspectos fundamentales de la vida cristiana: el *negativo*, o sea, lo que hay que evitar o combatir, y el *positivo*, o sea, lo que hay que practicar o fomentar. Ya hemos dicho que ambos aspectos van juntos en la práctica y resultan de hecho inseparables; pero por necesidades pedagógicas y en aras, sobre todo, de la claridad y precisión, vamos a examinarlos por separado en los dos libros que constituyen esta tercera parte de nuestra TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN.

LIBRO PRIMERO

Aspecto negativo de la vida cristiana

196. El aspecto negativo de la vida cristiana consiste en luchar y desembarazarse de todo cuanto pueda constituir un estorbo en el camino de nuestra santificación. Hay que recoger también en él las pruebas de Dios o purificaciones pasivas (noches del sentido y del espíritu), que tienen por objeto completar la purificación del alma que ella por sí sola no podría conseguir del todo.

Teniendo en cuenta estos principios, vamos a dividir este primer libro en seis capítulos, subdivididos cada uno de ellos en sus artículos correspondientes. He aquí en esquema el camino que vamos a recorrer:

CAPÍTULO I.—Lucha contra el pecado (mortal y venial) y contra las imperfecciones.

CAPÍTULO II.—Lucha contra el mundo.

CAPÍTULO III.—Lucha contra el demonio..... { Tentaciones. Obsesión. Posesión.

CAPÍTULO IV.—Lucha contra la propia carne.

CAPÍTULO V.—Purificación activa de las potencias:

I.—De los sentidos..... { Externos. Internos.

II.—De las pasiones.

III.—De las potencias del alma..... { Entendimiento. Voluntad.

CAPÍTULO VI.—Las purificaciones pasivas..... { Noche del sentido. Noche del espíritu.

CAPITULO I

La lucha contra el pecado

197 S. TH., I-II,71-89; VALLGORNERA, *Mystica Theologia* q.2 d.1 a.3-4; ALVAREZ DE PAZ, *De abiectione peccatorum*; ANTONIO DEL ESPÍRITU SANTO, *Directorium Mysticum* d.1 sect.3; MONSEÑOR D'HULST, *Carême 1892*; P. JANVIER, *Carême 1907*, 1.ª conf.; *Carême 1908*, entera; SAUDREAU, *Los grados de la vida espiritual* prel. c.1.

198. El pecado es el «enemigo número uno» de nuestra santificación y en realidad el enemigo *único*, ya que todos los demás en tanto lo son en cuanto provienen del pecado o conducen a él.

El pecado, como es sabido, es «una transgresión voluntaria de la ley de Dios». Supone siempre tres elementos esenciales: *materia prohibida* (o al menos estimada como tal), *advertencia* por parte del entendimiento y *consentimiento* o aceptación por parte de la voluntad. Si la materia es grave y la advertencia y el consentimiento son plenos, se comete un pecado *mortal;* si la materia es leve o la advertencia y el consentimiento han sido imperfectos, el pecado es *venial*. Dentro de cada una de estas dos categoría hay infinidad de grados.

El estudio detallado de todo esto corresponde a la Teología moral. Aquí vamos a recoger únicamente lo que se relaciona más de cerca con la empresa de nuestra propia santificación. Examinaremos principalmente la manera de combatir el pecado mortal, el venial y las imperfecciones voluntarias.

ARTICULO I

EL PECADO MORTAL

199. 1. **Los pecadores.**—Son legión, por desgracia, los hombres que viven *habitualmente* en pecado mortal. Absorbidos casi por entero por las preocupaciones de la vida, metidos en los negocios profesionales, devorados por una sed insaciable de placeres y diversiones y sumidos en una ignorancia religiosa que llega muchas veces a extremos increíbles, no se plantean siquiera el problema del más allá. Algunos, sobre todo si han recibido en su infancia cierta educación cristiana y conservan todavía algún resto de fe, suelen reaccionar ante la muerte próxima y reciben con dudosas disposiciones los últimos sacramentos antes de comparecer ante Dios; pero otros muchos descienden al sepulcro tranquilamente, sin plantearse otro problema ni dolerse de otro mal que el de tener que abandonar para siempre este mundo, en el que tienen hondamente arraigado el corazón.

Estos desgraciados son «almas tullidas—dice Santa Teresa—que, si no viene el mismo Señor a mandarlas se levanten, como al que hacía treinta años que estaba en la piscina, tienen harta mala ventura y gran peligro» [1].

En gran peligro están—en efecto—de eterna condenación. Si la muerte les sorprende en ese estado, su suerte será espantosa para toda la eternidad. El pecado mortal habitual tiene ennegrecidas sus almas de tal manera, que «no hay tinieblas más tenebrosas ni cosa tan oscura y negra que no lo esté mucho más» [2]. Afirma Santa Teresa que, si entendiesen los pecadores cómo queda un alma cuando peca mortalmente, «no sería posible ninguno pecar, aunque se pusiese a mayores trabajos que se pueden pensar por huir de las ocasiones» [3].

Sin embargo, no todos los que viven habitualmente en pecado han contraído la misma responsabilidad ante Dios. Podemos distinguir cuatro clases de pecados, que señalan otras tantas categorías de pecadores, de menor a mayor.

a) Los pecados de ignorancia.—No nos referimos a una ignorancia total e invencible—que eximiría enteramente del pecado—, sino al resultado de una educación antirreligiosa o del todo indiferente, junto con una inteligencia de muy cortos alcances y un ambiente hostil o alejado de toda influencia religiosa. Los que viven en tales situaciones suelen tener, no obstante, algún conocimiento de la malicia del pecado. Se dan perfecta cuenta de que ciertas acciones que cometen con facilidad no son rectas moralmente. Acaso sienten, de vez en cuando, las punzadas del remordimiento. Tienen, por lo mismo, suficiente capacidad para cometer a sabiendas un verdadero pecado mortal que los aparte del camino de su salvación.

Pero al lado de todo esto es preciso reconocer que su responsabilidad está muy atenuada delante de Dios. Si han conservado el horror a lo que les parecía más injusto o pecaminoso; si el fondo de su corazón, a pesar de las flaquezas exteriores, se ha mantenido recto en lo fundamental; si han practicado, siquiera sea rudimentariamente, alguna devoción a la Virgen aprendida en los días de su infancia; si se han abstenido de atacar a la religión y sus ministros, y sobre todo, si a la hora de la muerte aciertan a levantar el corazón a Dios llenos de arrepentimiento y confianza en su misericordia, no cabe duda que serán juzgados con particular benignidad en el tribunal divino. Si Cristo nos advirtió que se le pedirá mucho a quien mucho se le dio (Lc 12,48), es justo pensar que poco se le pedirá a quien poco recibió.

Estos tales suelen volverse a Dios con relativa facilidad si se les presenta ocasión oportuna para ello. Como su vida descuidada no proviene de verdadera maldad, sino de una ignorancia profundísima, cualquier situación que impresione fuertemente su alma y les haga entrar dentro de sí puede ser suficiente para volverlos a Dios. La muerte de un familiar, unos sermones misionales, el ingreso en un ambiente religioso, etc., bastan de ordinario para llevarles al buen camino. De todas formas, suelen continuar toda su vida tibios e ignorantes, y el sacerdote encargado de velar por ellos deberá volver una y otra vez a la carga para completar su formación y evitar al menos que vuelvan a su primitivo estado.

[1] *Moradas primeras* 1,8.
[2] Ibíd., II,1.
[3] Ibíd., II,2.

b) Los pecados de fragilidad.—Son legión las personas suficientemente instruidas en religión para que no se puedan achacar sus desórdenes a simple ignorancia o desconocimiento de sus deberes. Con todo, no pecan tampoco por maldad calculada y fría. Son débiles, de muy poca energía y fuerza de voluntad, fuertemente inclinados a los placeres sensuales, irreflexivos y atolondrados, llenos de flojedad y cobardía. Lamentan sus caídas, admiran a los buenos, «quisieran» ser uno de ellos, pero les falta el coraje y la energía para serlo en realidad. Estas disposiciones no les excusan del pecado; al contrario, son más culpables que los del capítulo anterior, puesto que pecan con mayor conocimiento de causa. Pero en el fondo son más débiles que malos. El encargado de velar por ellos ha de preocuparse, ante todo, de robustecerlos en sus buenos propósitos, llevándolos a la frecuencia de sacramentos, a la reflexión, huida de las ocasiones, etc., para sacarlos definitivamente de su triste situación y orientarlos por los caminos del bien.

c) Los pecados de frialdad e indiferencia.—Hay otra tercera categoría de pecadores habituales que no pecan por ignorancia, como los del primer grupo, ni les duele ni apena su conducta, como a los del segundo. Pecan a sabiendas de que pecan, no precisamente porque quieran el mal por el mal—o sea, en cuanto ofensa de Dios—, sino porque no quieren renunciar a sus placeres y no les preocupa ni poco ni mucho que su conducta pueda ser pecaminosa delante de Dios. Pecan con frialdad, con indiferencia, sin remordimientos de conciencia o acallando los débiles restos de la misma para continuar sin molestias su vida de pecado.

La conversión de estos tales se hace muy difícil. La continua infidelidad a las inspiraciones de la gracia, la fría indiferencia con que se encogen de hombros ante los postulados de la razón y de la más elemental moralidad, el desprecio sistemático de los buenos consejos que acaso reciben de los que les quieren bien, etc., etc., van endureciendo su corazón y encalleciendo su alma, y sería menester un verdadero milagro de la gracia para volverlos al buen camino. Si la muerte les sorprende en ese estado, su suerte eterna será deplorable.

El medio quizá más eficaz para volverlos a Dios sería conseguir de ellos que practiquen una tanda de *ejercicios espirituales internos* o los admirables *cursillos de cristiandad* con un grupo de personas afines (de la misma profesión, situación social, etc.). Aunque parezca extraño, no es raro entre esta clase de hombres la aceptación «para ver qué es eso» de una de esas tandas de ejercicios o cursillos, sobre todo si se lo propone con habilidad y cariño algún amigo íntimo. Allí les espera—con frecuencia—la gracia tumbativa de Dios. A veces se producen conversiones ruidosas, cambios radicales de conducta, comienzo de una vida de piedad y de fervor en los que antes vivían completamente olvidados de Dios. El sacerdote que haya tenido la dicha de ser el instrumento de las divinas misericordias deberá velar sobre su convertido y asegurar, mediante una sabia y oportuna dirección espiritual, el fruto definitivo y permanente de aquel retorno maravilloso a Dios. Algo parecido a esto suele ocurrir en los admirables «cursillos de cristiandad».

d) Los pecados de obstinación y de malicia.—Hay, finalmente, otra cuarta categoría de pecadores, la más culpable y horrible de todas. Ya no pecan por ignorancia, debilidad o indiferencia, sino por refinada malicia y satánica obstinación. Su pecado más habitual es la blasfemia, pronunciada precisamente por odio contra Dios. Acaso empezaron siendo buenos cristianos, pero fueron resbalando poco a poco; sus malas pasiones, cada vez más satisfechas, adquirieron proporciones gigantescas, y llegó un momento en que se consideraron definitivamente fracasados. Ya en brazos de la desesperación vino poco después, como una consecuencia inevitable, la defección

y apostasía. Rotas las últimas barreras que les detenían al borde del precipicio, se lanzan, por una especie de venganza contra Dios y su propia conciencia, a toda clase de crímenes y desórdenes. Atacan fieramente a la religión —de la que acaso habían sido sus ministros—, combaten a la Iglesia, odian a los buenos, ingresan en las sectas anticatólicas, propagando sus doctrinas malsanas con celo y ardor inextinguible, y, desesperados por los gritos de su conciencia—que chilla a pesar de todo—, se hunden más y más en el pecado. Es el caso de Juliano el Apóstata, Voltaire y tantos otros menos conocidos, pero no menos culpables, que han pasado su vida pecando contra la luz con obstinación satánica, con odio refinado a Dios y a todo lo santo. Diríase que son como una encarnación del mismo Satanás. Uno de estos desgraciados llegó a decir en cierta ocasión: «Yo no creo en la existencia del infierno; pero si lo hay y voy a él, al menos me daré el gustazo de no inclinarme nunca delante de Dios» Y otro, previendo que quizá a la hora de la muerte le vendría del cielo la gracia del arrepentimiento, se cerró voluntariamente a cal y canto la posibilidad de la vuelta a Dios, diciendo a sus amigos y familiares: «Si a la hora de la muerte pido un sacerdote para confesarme, no me lo traigáis; es que estaré delirando».

La conversión de uno de estos hombres satánicos exigiría un milagro de la gracia mayor que la resurrección de un muerto en el orden natural. Es inútil intentarla por vía de persuasión o de consejo; todo resbalará como el agua sobre el mármol o producirá efectos totalmente contraproducentes. No hay otro camino que el estrictamente sobrenatural: la oración, el ayuno, las lágrimas, el recurso incesante a la Virgen María, abogada y refugio de pecadores. Se necesita un verdadero milagro, y sólo Dios puede hacerlo. No siempre lo hará a pesar de tantas súplicas y ruegos. Diríase que estos desgraciados han rebasado ya la medida de la paciencia de Dios y están destinados a ser, por toda la eternidad, testimonios vivientes de cuán inflexible y rigurosa es la justicia divina cuando se descarga con plenitud sobre los que han abusado definitivamente de su infinita misericordia.

Prescindamos de estos desgraciados, cuya conversión exigiría un verdadero milagro de la gracia, y volvamos nuestros ojos otra vez a esa muchedumbre inmensa de los que pecan por *fragilidad* o por *ignorancia;* a esa gran masa de gente que en el fondo tienen fe, practican algunas devociones superficiales y piensan alguna vez en las cosas de su alma y de la eternidad, pero absorbidos por negocios y preocupaciones mundanas, llevan una vida casi puramente natural, levantándose y cayendo continuamente y permaneciendo a veces largas temporadas en estado de pecado mortal. Tales son la inmensa mayoría de los cristianos de «programa mínimo» (misa dominical, confesión anual, etc.), en los que está muy poco desarrollado el sentido cristiano, y se entregan a una vida sin horizontes sobrenaturales, en la que predominan los sentidos sobre la razón y la fe y en la que se hallan muy expuestos a perderse.

¿Qué se podrá hacer para llevar estas pobres almas a una vida más cristiana, más en armonía con las exigencias del bautismo y de sus intereses eternos?

Ante todo hay que inspirarles un gran horror al pecado mortal.

200. 2. **El horror al pecado mortal.**—Para lograrlo, nada mejor, después de la oración, que la consideración de su gravedad y de sus terribles consecuencias. Escuchemos en primer lugar a Santa Teresa de Jesús:

«No hay tinieblas más tenebrosas, ni cosa tan obscura y negra que no lo esté mucho más (habla del alma en pecado mortal)... Ninguna cosa le aprovecha, y de aquí viene que todas las buenas obras que hiciere, estando así en pecado mortal, son de ningún fruto para alcanzar gloria... Yo sé de una persona (habla de sí misma) a quien quiso Nuestro Señor mostrar cómo quedaba un alma cuando pecaba mortalmente. Dice aquella persona que le parece, si lo entendiesen, no sería posible ninguno pecar, aunque se pusiese a mayores trabajos que se pueden pensar por huir de las ocasiones... ¡Oh almas redimidas por la sangre de Jesucristo! ¡Entendeos y habed lástima de vosotras! ¿Cómo es posible que entendiendo esto no procuráis quitar esta pez de este cristal? Mirad que, si se os acaba la vida, jamás tornaréis a gozar de esta luz. ¡Oh Jesús! ¡Qué es ver a un alma apartada de ella! ¡Cuáles quedan los pobres aposentos del castillo! ¡Qué turbados andan los sentidos, que es la gente que vive en ellos! Y las potencias, que son los alcaides y mayordomos y maestresalas, ¡con qué ceguedad, con qué mal gobierno! En fin, como a donde está plantado el árbol, que es el demonio, ¿qué fruto puede dar? Oí una vez a un hombre espiritual que no se espantaba de cosa que hiciese uno que está en pecado mortal, sino de lo que no hacía. Dios por su misericordia nos libre de tan gran mal, que no hay cosa mientras vivimos que merezca este nombre de mal, sino ésta, pues acarrea males eternos para sin fin» [4].

Advertencias al director espiritual

He aquí un breve esquema de las ideas que deberá inculcarle a un alma el sacerdote encargado de sacarla del pecado mortal habitual:

1.ª El pecado mortal debe ser un mal gravísimo cuando Dios lo castiga tan terriblemente. Porque, teniendo en cuenta que es infinitamente *justo*, y por serlo no puede castigar a nadie más de lo que merece, y que es infinitamente *misericordioso*, y por serlo castiga siempre a los culpables menos de lo que merecen [5], sabemos ciertamente que por un solo pecado mortal:

a) Los ángeles rebeldes se convirtieron en horribles demonios para toda la eternidad.

b) Arrojó del paraíso a nuestros primeros padres y sumergió a la humanidad en un mar de lágrimas, enfermedades, desolaciones y muertes.

c) Mantendrá por toda la eternidad el fuego del infierno en castigo de los culpables a quienes la muerte sorprendió en pecado mortal. Es de fe.

d) Jesucristo, el Hijo muy amado, en el que tenía el Padre puestas sus complacencias (Mt 17,5), cuando quiso salir fiador por el hombre culpable, hubo de sufrir los terribles tormentos de su pasión, y, sobre todo, experimentar sobre sí mismo—en cuanto representante de la humanidad pecadora—la indignación de la divina justicia, hasta el punto de hacerle exclamar en

[4] *Moradas primeras* II,1.2.4 y 5.
[5] *Citra condignum*, dice Santo Tomás hablando incluso de los demonios y condenados del infierno (cf. *Suppl.* 99,2 ad 1).

medio de un incomprensible dolor: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» (Mt 27,46).

2.ª La razón de todo esto es porque el pecado, por razón de la injuria contra el Dios de infinita majestad y de la distancia infinita que de El nos separa, encierra una malicia en cierto modo infinita [6].

3.ª El pecado mortal produce instantáneamente estos desastrosos efectos en el alma que lo comete:

a) Pérdida de la gracia santificante, de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo. Supresión del influjo *vital* de Cristo, como el sarmiento separado de la vid.

b) Pérdida de la presencia amorosa de la Santísima Trinidad en el alma.

c) Pérdida de todos los méritos adquiridos en toda la vida pasada.

d) Feísima mancha en el alma *(macula animae)*, que la deja tenebrosa y horrible.

e) Esclavitud de Satanás, aumento de las malas inclinaciones, remordimientos de conciencia.

f) Reato de pena eterna. El pecado mortal es el infierno en potencia.

Es, pues, como un derrumbamiento instantáneo de nuestra vida sobrenatural, un verdadero suicidio del alma a la vida de la gracia.

Con estas ideas bien pensadas y asimiladas, y, sobre todo, con la ayuda de Dios, que debe implorar humildemente en la oración, el alma irá adquiriendo un horror cada vez más grande hacia el pecado mortal, hasta decidirse a romper definitivamente con él y quedar en disposición de morir antes que volverlo a cometer.

* * *

Pero no basta simplemente esta decisión de la voluntad. El alma es muy débil todavía, y es preciso que se fortalezca con el empleo de los medios negativos y positivos para adquirir las fuerzas y energías que le faltan. Hay que aconsejarle que huya con grandísimo cuidado de toda clase de ocasiones peligrosas, frecuente los sacramentos, haga examen diario de conciencia para prevenir las sorpresas y evitar las caídas, tenga una tierna devoción a María, procure estar siempre provechosamente ocupada (para combatir la ociosidad, madre de todos los vicios) y pida diariamente a Dios la gracia eficaz para no ofenderle. De todas estas cosas tratamos ampliamente en otros lugares, y a ellos remitimos al lector que quiera más abundante información [7].

ARTICULO 2

EL PECADO VENIAL

Después del pecado mortal, nada hay que debamos evitar con más cuidado que el pecado venial. Aunque sea mucho menos horroroso que el mortal, está situado todavía en la línea del mal *moral*, que es el mayor de

[6] «Peccatum contra Deum commisum *quandam infinitatem habet* ex infinitate divinae maiestatis», dice expresamente Santo Tomás (III,1,2 ad 2).

[7] Cf. nuestro índice alfabético de materias.

todos los males. Ante él palidecen y son como si no fueran todos cuantos males y desgracias de orden físico puedan caer sobre nosotros y aun sobre el universo entero. Ni la enfermedad ni la misma muerte se le pueden comparar. Y la ganancia de todas las riquezas del mundo y el dominio natural de la creación entera no podrían compensar la pérdida sobrenatural que ocasiona en el alma un solo pecado venial.

Es preciso, pues, tener ideas claras sobre su naturaleza, clases, malicia y lamentables consecuencias, con el fin de concebir un gran horror hacia él y poner en práctica todos los medios para evitarlo.

201. 1. **Naturaleza del pecado venial.**—Es una de las cuestiones más difíciles que se pueden plantear en teología. Para nuestro propósito basta saber que, a diferencia del pecado mortal, se trata de una simple desviación, no de una total aversión del último fin; es una enfermedad, no la muerte del alma [8]. El pecador que comete un pecado mortal es como el viajero que, pretendiendo llegar a un punto determinado, se pone de pronto completamente de espaldas a él y empieza a caminar en sentido contrario. El que comete un pecado venial, en cambio, se limita a hacer un rodeo o desviación del recto camino, pero sin perder la orientación fundamental hacia el punto adonde se encamina.

202. 2. **División.**—Se distinguen tres clases de pecados veniales:

a) *Por su propio género*, o sea los que por su misma naturaleza no envuelven sino un leve desorden o desviación (v.gr., una pequeña mentira sin perjuicio para nadie).

b) *Por parvedad de materia*, o sea aquellos pecados que de suyo están gravemente prohibidos, pero que por la pequeñez de la materia no envuelven sino un ligero desorden (v.gr., el robo de una pequeña moneda).

c) *Por la imperfección del acto*, o sea cuando faltan la plena advertencia o el pleno consentimiento en materias que con ellos serían de suyo graves (v.gr., pensamientos obscenos semiadvertidos o semideliberados).

La simple multiplicación de los pecados veniales, de suyo no los hace cambiar de especie. Mil pecados veniales no equivaldrían jamás a un solo pecado mortal. Sin embargo, un pecado venial podría convertirse en mortal por varios capítulos:

a) Por *conciencia errónea* o también *seriamente dudosa* acerca de la malicia grave de una acción que se ejecuta temerariamente [9].

b) Por *su fin* gravemente malo (como el que injuria levemente al prójimo con el fin de hacerle pronunciar una blasfemia).

[8] I-II,72,5.

[9] Y así, v.gr., el que creyera erróneamente que una acción de suyo lícita es un pecado mortal, peca mortalmente si la comete. Y lo mismo el que duda seriamente si lo será o no: es preciso que salga de la duda (v.gr., estudiando, preguntando a un sacerdote, etc.) antes de lanzarse temerariamente a la acción.

c) Por *peligro próximo* de caer en pecado mortal si comete el venial (como el que se deja llevar un poco de la ira sabiendo que suele acabar injuriando gravemente al prójimo).

d) Por *escándalo* grave que ocasionará verosímilmente (como un sacerdote que por simple curiosidad entrara en plena fiesta en una sala de baile de mala fama).

e) Por *desprecio formal* de una ley que obliga levemente [10].

f) Por *acumulación de materia* que puede llegar a ser grave; v.gr., el que comete varios hurtos pequeños hasta llegar a materia grave: en el último comete pecado mortal (y ya en el primero si tenía intención de llegar poco a poco a la cantidad grave).

203. 3. Malicia del pecado venial.—Es cierto que hay un abismo entre el pecado mortal y el venial. La Iglesia tiene condenada la siguiente proposición de Bayo: «No hay ningún pecado por su propia naturaleza venial, sino que todo pecado merece pena eterna» [11]. Con todo, el pecado venial constituye de suyo una *verdadera ofensa contra Dios*, una *desobediencia voluntaria* a sus leyes santísimas y una grandísima *ingratitud* a sus inmensos beneficios. Se nos pone delante, de un lado, la voluntad de Dios y su gloria, y de otro, nuestros gustos y caprichos, y ¡preferimos voluntariamente estos últimos! Es cierto que no los preferiríamos si supiéramos que nos iban a apartar radicalmente de Dios (y en esto se distingue el pecado venial del mortal, que salta por encima de todo y se aparta por completo de Dios volviéndole la espalda); pero es indudable que la falta de respeto y de delicadeza para con Dios es de suyo *grandísima* aun en el pecado venial. Con razón escribe Santa Teresa:

«Pecado muy de advertencia, por chico que sea, Dios nos libre de él. ¡Cuánto más que no hay poco, siendo contra una tan gran Majestad y viendo que nos está mirando! Que esto me parece a mí es pecado sobrepensado y como quien dice: Señor, aunque os pese, haré esto; ya veo que lo veis y sé que no lo queréis y lo entiendo; mas quiero más seguir mi antojo y apetito que no vuestra voluntad. Y que en cosa de esta suerte hay poco, a mí no me lo parece por leve que sea la culpa, sino mucho y muy mucho» [12].

Tan grave es, en efecto, la malicia de un pecado venial en cuanto ofensa de Dios, que no debería cometerse aunque con él pudiéramos sacar todas las almas del purgatorio y aun extinguir para siempre las llamas del infierno.

Con todo, hay que distinguir entre los pecados veniales de pura *fragilidad*, cometidos por sorpresa o con poca advertencia y deliberación, y los que se cometen *fríamente*, dándose per-

[10] El desprecio se llama *formal* si recae sobre la *autoridad misma*, *material* si sobre otro aspecto diverso, v.gr., sobre la cosa mandada, que parece de poca importancia, etc. En el primer caso hay siempre un grave desorden si se hace con toda advertencia y deliberación *contra la autoridad misma en cuanto tal*.

[11] Cf. Denz. 1020.

[12] *Camino* 41,3.

fecta cuenta de que con ello se desagrada a Dios. Los primeros nunca los podremos evitar del todo [13], y Dios, que conoce muy bien el barro de que estamos hechos, se apiada fácilmente de nosotros. Lo único que cabe hacer con relación a esas faltas de pura fragilidad y flaqueza es tratar de *disminuir su número* hasta donde sea posible y *evitar el desaliento*, que sería fatal para el adelanto en la perfección y que supone siempre un fondo de amor propio más o menos disimulado. Escuchemos sobre este punto a San Francisco de Sales:

«Aunque es razón sentir disgusto y pesar de haber cometido algunas faltas, no ha de ser este disgusto agrio, enfadoso, picante y colérico; y así es gran defecto el de aquellos que, en viéndose encolerizados, se impacientan de su impaciencia misma y se enfadan de su mismo enfado...

Créeme, Filotea, que así como a un hijo le hacen más fuerza las reconvenciones dulces y cordiales de su padre que no sus iras y enfados, así también, si nosotros reprendemos a nuestro corazón cuando comete alguna falta con suaves y pacíficas reconvenciones, usando más de compasión que de enojo y animándole a la enmienda, conseguiremos que conciba un arrepentimiento mucho más profundo y penetrante que el que pudiera concebir entre el resentimiento, la ira y la turbación...

Cuando cayere, pues, tu corazón, levántale suavemente, humillándote mucho en la presencia de Dios con el conocimiento de tu miseria, sin admirarte de tu caída; pues ¿qué extraño es que la enfermedad sea enferma, y la flaqueza flaca, y la miseria miserable? Pero, sin embargo, detesta de todo corazón la ofensa que has hecho a Dios y, llena de ánimo y de confianza en su misericordia, vuelve a emprender el ejercicio de aquella virtud que has abandonado» [14].

Haciéndolo así, reaccionando prontamente contra esas faltas de *fragilidad* con un arrepentimiento profundo, pero lleno de mansedumbre, de humildad y confianza en la misericordia del Señor, apenas dejan huella en el alma y no representan un obstáculo serio en el camino de nuestra santificación.

Pero cuando los pecados veniales se cometen *fríamente*, dándose perfecta cuenta, con plena advertencia y deliberación, representan un obstáculo insuperable para el perfeccionamiento del alma. Imposible dar un paso firme en el camino de la santidad. Esos pecados cometidos con tanta indelicadeza y desenfado *contristan al Espíritu Santo*, como dice San Pablo (Eph 4, 30), y paralizan por completo su actuación santificadora en el alma. Escuchemos al P. Lallemant:

«Uno se pasma al ver tantos religiosos que, después de haber vivido cuarenta y cincuenta años en gracia, diciendo misa todos los días y practicando todos los santos ejercicios de la vida religiosa y, por consiguiente, poseyendo todos los dones del Espíritu Santo en un grado físico muy elevado

[13] Se necesitaría para ello un *privilegio especial de Dios*, como el que recibió la Santísima Virgen María. Está definido por el concilio de Trento (cf. Denz. 833).

[14] *Vida devota* p.3.ª c.9 «De la mansedumbre con nosotros mismos».

y correspondiente a esta suerte de perfección de la gracia que los teólogos llaman *gradual*, o de acrecentamiento físico; uno se pasma, digo, al ver que estos religiosos nada de los dones del Espíritu Santo dan a conocer en sus actos y en su conducta; al ver que su vida es completamente natural; que, cuando se les reprende o se les disgusta, muestran su resentimiento; que manifiestan tanta solicitud por las alabanzas, por la estima y el aplauso del mundo, se deleitan en ello, aman y buscan sus comodidades y todo lo que halaga el amor propio.

No hay por qué pasmarse; los pecados veniales que cometen continuamente tienen como atados los dones del Espíritu Santo; no es maravilla que no se vean en ellos los efectos. Es verdad que estos dones crecen juntamente con la caridad *habitualmente* y en su ser físico, mas no *actualmente* y en la perfección que responde al fervor de la caridad y que aumenta en nosotros el mérito, porque los pecados veniales, oponiéndose al fervor de la caridad, impiden la operación de los dones del Espíritu Santo.

Si estos religiosos procuraran la pureza del corazón, el fervor de la caridad crecería en ellos más y más y los dones del Espíritu Santo brillarían en toda su conducta; pero jamás se les verá aparecer mucho, viviendo como viven sin recogimiento, sin atención a su interior, dejándose llevar y arrastrar de sus inclinaciones, no evitando sino los pecados más graves y descuidando las cosas pequeñas»[15].

Nos ayudará todavía a comprender la malicia del pecado venial deliberado la consideración de los lamentables efectos que trae consigo en esta vida y en la otra.

204. 4. **Efectos del pecado venial deliberado**[16].—*En esta vida.*—Cuatro son—en esta vida—las principales consecuencias del pecado venial cometido con frecuencia y deliberadamente:

1.ª NOS PRIVA DE MUCHAS GRACIAS ACTUALES que el Espíritu Santo tenía vinculadas a nuestra exactitud y fidelidad, destruidas por el pecado venial voluntario. Esta privación determinará unas veces la caída en una tentación que hubiéramos evitado con esa gracia actual de que hemos sido privados; otras, la negación de un nuevo avance en la vida espiritual; siempre, una disminución del grado de gloria eterna que hubiéramos podido alcanzar con la resistencia a aquella tentación o con aquel crecimiento espiritual. Sólo a la luz de la eternidad—cuando ya no haya remedio—nos daremos cuenta de que se trataba de un tesoro infinitamente superior al mundo entero. ¡Y lo perdimos alegremente por el antojo y capricho de cometer un pecado venial!

2.ª DISMINUYE EL FERVOR DE LA CARIDAD y la generosidad en el servicio de Dios. Este fervor y generosidad supone un sincero *deseo de la perfección* y un *esfuerzo constante* hacia ella, cosas del todo incompatibles con el pecado venial voluntario, que significa una renuncia al ideal de superación y una parada voluntaria en la lucha empeñada para ello.

3.ª AUMENTA LAS DIFICULTADES PARA EL EJERCICIO DE LA VIRTUD.—Es una resultante de las dos consecuencias anteriores. Privados de muchas gracias actuales que necesitaríamos para mantenernos en el camino del bien y disminuido nuestro fervor y generosidad en el servicio de Dios, el alma se va

[15] P. LALLEMANT, *La doctrine spirituelle* princip.4 c.3 a.3.
[16] Cf. TANQUEREY, *Teología ascética* n.729-35.

debilitando poco a poco y perdiendo cada vez más energías. La virtud aparece más difícil, la cuesta que conduce a la cima resulta cada vez más escarpada, la experiencia de los pasados fracasos—de los que únicamente ella tiene la culpa—descorazona al alma y, a poco que el mundo atraiga con sus seducciones y el demonio intensifique sus asaltos, lo echa todo a rodar y abandona el camino de la perfección y acaso se entrega sin resistencia al pecado. De donde:

4.ª PREDISPONE PARA EL PECADO MORTAL.—Es afirmación clara del Espíritu Santo que «el que desprecia lo pequeño, poco a poco se precipitará» (Eccli 19,1). La experiencia confirma plenamente el oráculo divino. Rara vez se produce la caída vertical de un alma llena de vida y pujanza sobrenaturales, por violento que sea el ataque de sus enemigos. Casi siempre, las caídas que dejan al alma maltrecha junto al polvo del camino se han ido preparando poco a poco. El alma ha ido cediendo terreno al enemigo, ha ido perdiendo fuerzas con sus imprudencias voluntarias en cosas que estimaba de poca monta, han ido disminuyéndose las luces e inspiraciones divinas, se han desmoronado poco a poco las defensas que guardaban la fortaleza de nuestra alma, y llega un momento en que el enemigo, con un furioso asalto, se apodera de la plaza.

En la otra vida.—El pecado venial tiene, además, una lamentable repercusión en el purgatorio y en el cielo.

1.º EN EL PURGATORIO.—La única razón de ser de las penas del purgatorio es el castigo y la purificación del alma. Todo pecado, además de la culpa, lleva consigo un reato de pena, que hay que satisfacer en esta vida o en la otra. El reato de pena procedente de los pecados mortales ya perdonados en cuanto a la culpa y el de los veniales perdonados o no en esta vida: he ahí el combustible que alimenta el fuego del purgatorio. «Todo se paga», decía Napoleón en Santa Elena; y en ninguna cosa se cumple mejor esta sentencia que en lo relativo al pecado. Dios no puede renunciar a su justicia, y el alma tendrá que pagar hasta el último céntimo antes de ser admitida al goce beatífico. Y las penas que en el purgatorio tendrá que sufrir por esas faltas que ahora tan ligeramente comete calificándolas de «bagatelas», de «escrúpulos» y de *peccata minuta* exceden a las mayores que en este mundo se pueden sufrir. Lo dice expresamente Santo Tomás [17], y sus razones quedan plenamente confirmadas si tenemos en cuenta que las penas de esta vida, por terribles que sean, son de tipo puramente *natural*, mientras que las del purgatorio pertenecen al orden sobrenatural de la gracia y la gloria; hay un abismo entre ambos órdenes, y tiene que haberlo, por consiguiente, entre las penas correspondientes.

2.º EN EL CIELO.—Los aumentos de gracia santificante de que el alma quedó privada en este vida por la substracción de tantas gracias actuales en castigo de sus pecados veniales, tendrán una repercusión eterna. El alma tendrá en el cielo una *gloria menor* de la que hubiera podido alcanzar con un poco más de cuidado y fidelidad a la gracia y, lo que es infinitamente más lamentable todavía, *glorificará menos a Dios* por toda la eternidad. El grado de gloria propio y de glorificación divina está en relación directa con el grado de gracia conseguido en esta vida. ¡Pérdida irreparable, que constituiría un verdadero tormento para los bienaventurados si fueran capaces de sufrir!

[17] «En el purgatorio hay dos clases de penas: una de *daño*, que consiste en retardarles la hora de la divina visión; y otra de *sentido*, que consiste en el tormento del fuego corporal. Y una y otra son tan grandes, que *la más pequeña pena del purgatorio excede a la mayor de este mundo*» (*Suppl.* a la *Suma*, cuestión *de purgatorio* a.3).

205. 5. **Medios de combatir el pecado venial.**— Ante todo es menester concebir un gran horror hacia él. No daremos un solo paso firme y serio en el camino de nuestra santificación hasta que lo consigamos plenamente. Para ello nos ayudará mucho considerar despacio las razones que acabamos de exponer sobre su malicia y fatales consecuencias. Hemos de volver a la carga una y otra vez en la lucha contra el pecado venial, sin abandonarla un instante con el pretexto de «tomar aliento». En realidad, con esas paradillas y vacaciones en la vida de fervor y de vigilancia continua, quien «toma aliento» es el pecado, azuzado por nuestra indolencia y cobardía. Hay que ser muy fieles al *examen de conciencia*, general y particular; hemos de incrementar nuestro *espíritu de sacrificio y de oración;* hemos de guardar el *recogimiento exterior e interior* en la medida máxima que nos permitan las obligaciones del propio estado; hemos de recordar, en fin, el *ejemplo de los santos*, que se hubieran dejado matar antes que cometer un solo pecado venial deliberado. Cuando logremos arraigar en nuestra alma esta disposición de un modo permanente y habitual; cuando estemos dispuestos, con prontitud y facilidad, a practicar cualquier sacrificio que sea necesario para evitar un pecado venial deliberado por mínimo que parezca, habremos llegado al segundo grado negativo de la piedad, que consiste en la fuga del pecado venial. No es empresa fácil. Si el primer grado—fuga absoluta del pecado mortal—cuesta ya tantas luchas, ¿qué decir de la fuga absoluta del pecado venial? Pero por difícil que sea, es perfectamente posible irse acercando a ese ideal con la lucha constante y la humilde oración hasta conseguirlo en la misma medida en que lo consiguieron los santos [18].

ARTICULO 3

La imperfección

206. El tercer grado de perfección, en el aspecto *negativo* de la palabra, es la *ausencia de imperfecciones voluntarias.*

Aunque es cuestión vivamente discutida entre los teólogos, creemos que la imperfección, aun voluntaria, es distinta del pecado venial [19]. Un acto *en sí bueno* no deja de estar en la línea del bien aunque hubiera podido *ser mejor*. El pecado venial, en cambio, está en la línea del mal, por mínimo que sea. Hay un verdadero abismo entre ambas líneas. En teoría, pues,

[18] Cf. Tissot, *La vida interior simplificada* p.1.ª l.3 c.1.
[19] Cf. n.159, donde explicamos las razones que tenemos para pensar así.

la distinción entre pecado venial e imperfección nos parece muy clara.

Sin embargo, en la práctica, la imperfección plenamente *voluntaria* trae consecuencias muy funestas en la vida espiritual y es de suyo suficiente para impedir el vuelo de un alma hacia la santidad. Escuchemos a San Juan de la Cruz, que es acaso quien con más claridad y precisión ha hablado de las imperfecciones.

Por de pronto, el Santo distingue muy bien entre pecado venial e imperfección; para él son dos cosas perfectamente distintas. He aquí sus palabras con todo su contexto:

«Pero todos los demás *apetitos voluntarios*, ahora sean de *pecado mortal*, que son los más graves; ahora de *pecado venial*, que son menos graves; ahora sean *solamente de imperfecciones*, que son los menores, todos se han de vaciar y de todos ha el alma de carecer para venir a esta total unión por mínimos que sean. Y la razón es porque el estado de esta divina unión consiste en tener el alma, *según la voluntad*, con total transformación en la voluntad de Dios, de manera que no haya en ella cosa contraria a la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios» [20].

El Santo acaba de apuntar la razón fundamental por la que es preciso renunciar en absoluto a las imperfecciones voluntarias. Y a continuación expone con más amplitud su pensamiento en la siguiente forma:

«Pues si esta alma quisiese alguna imperfección que no quiere Dios, no estaría hecha una voluntad de Dios, pues el alma tenía voluntad de lo que no la tenía Dios. Luego claro está que para venir el alma a unirse con Dios perfectamente por amor y voluntad ha de carecer primero de todo apetito de voluntad por mínima que sea. Esto es, que *advertidamente* y *conocidamente* no consienta con la voluntad en imperfección y venga a tener poder y libertad para poderlo hacer en *advirtiendo*» (*Ibid.*, n.3).

Como se ve, el Santo subraya con fuerza la voluntariedad de esas imperfecciones para distinguirlas de las de pura fragilidad e inadvertencia, que es imposible evitar del todo. Sigamos escuchándole:

«Y digo *conocidamente* porque sin advertirlo y conocerlo, o sin ser en su mano, bien caerá en imperfecciones y pecados veniales y en los *apetitos naturales* que habemos dicho; porque de estos tales pecados no tan voluntarios y subrepticios está escrito que *el justo caerá siete veces en el día y se levantará* (Prov 24,16). Mas los *apetitos voluntarios*, que son pecados veniales de advertencia, aunque sean de mínimas cosas, como he dicho, basta uno que no se venza para impedir» (*Ibid.*, n.3).

Claro que es preciso distinguir entre algún acto aislado, aunque sea voluntario, y el hábito arraigado de voluntaria im-

[20] *Subida* I,11,2.

perfección. Este último es el que impide la perfecta unión con Dios. Lo dice expresamente el Santo:

«Digo no mortificando el tal *hábito*, porque algunos *actos*, a veces, de diferentes apetitos aún no hacen tanto cuando los *hábitos* están mortificados. Aunque también éstos ha de venir a no los haber, porque también proceden de *hábito* de imperfección. Pero algunos *hábitos* de voluntarias imperfecciones en que nunca acaban de vencerse, éstos no solamente impiden la divina unión, pero el ir adelante en la perfección» *(Ibid.*, n.3).

Y a continuación, por vía de éjemplo, señala algunas de estas imperfecciones voluntarias:

«Estas imperfecciones habituales son: como una común costumbre de hablar mucho, un asimientillo a alguna cosa que nunca acaba de querer vencer, así como a persona, a vestido, a libro, celda, tal manera de comida y otras conversacioncillas y gustillos en querer gustar de las cosas, saber y oír y otras semejantes» *(Ibid.*, n.4).

Y vuelve otra vez a la carga para ponderar los daños que esos hábitos de imperfecciones voluntarias causan al alma, empleando el bello símil del ave atada a un hilo que la impide levantar el vuelo:

«Cualquiera de estas imperfecciones en que tenga el alma asimiento y hábito es tanto daño para poder crecer e ir adelante en la virtud, que, si cayese cada día en otras muchas imperfecciones y pecados veniales sueltos que no proceden de ordinaria costumbre, de alguna mala propiedad ordinaria, no le impedirán tanto cuanto el tener el alma asimiento a alguna cosa. Porque en tanto que le tuviere, excusado es que pueda ir el alma adelante en perfección aunque la imperfección sea muy mínima. Porque eso me da que una ave esté asida a un hilo delgado que a un grueso; porque, aunque sea delgado, tan asida se estará a él como al grueso en tanto que no le quebrare para volar. Verdad es que el delgado es más fácil de quebrar; pero por fácil que es, si no le quiebra, no volará. Y así es el alma que tiene asimiento en alguna cosa, que, aunque más virtud tenga, no llegará a la libertad de la divina unión» *(Ibid.*, n.4).

Esta magnífica doctrina del sublime místico fontivereño encuentra su mejor confirmación en la doctrina tomista del crecimiento de los hábitos. Según Santo Tomás [21], la caridad y todos los demás hábitos infusos no crecen más que *por un acto más intenso* que el hábito que actualmente se posee [22]. Ahora bien: la imperfección es, por su propia naturaleza, un acto *remiso*, o sea, la negación voluntaria del acto más intenso. Imposible, pues, dar un paso en la perfección si no se renuncia a las imperfecciones voluntarias.

[21] Cf. n.285,12.ª y 361, donde explicamos largamente esta doctrina.

[22] Esa mayor intensidad obedece al empuje de una *gracia actual* también más intensa que el hábito; de lo contrario, sería imposible (nadie da lo que no tiene). De donde se deduce la importancia decisiva de la *oración*, único procedimiento que tenemos a nuestro alcance para *impetrar* esas gracias actuales, que, como ya explicamos en su lugar, escapan al *mérito* propiamente dicho (cf. n.285,14.ª).

Y ésta es la causa de que en la práctica se frustren tantas santidades en potencia y escaseen tanto los verdaderos santos. Son legión las almas que viven habitualmente en gracia de Dios, que jamás caen en pecados mortales y se esfuerzan incluso en evitar los veniales. Y, sin embargo, se las ve paralizadas en la vida espiritual; pasan los años y continúan igual o acaso con mayores imperfecciones cada vez. ¿Qué es lo que ocurre para explicar este fenómeno? Sencillamente, que no se han preocupado de desarraigar sus imperfecciones *voluntarias;* no han tratado de quebrar «el hilo delgado» que las tiene sujetas a la tierra, y por eso no pueden levantar el vuelo hacia las alturas. ¡Con qué acento de compasión y de tristeza lo lamenta San Juan de la Cruz!:

«Y así, es lástima ver algunas almas, como unas ricas naos cargadas de riquezas, y obras, y ejercicios espirituales, y virtudes, y mercedes que Dios las hace, y por no tener ánimo para acabar con algún gustillo, o asimiento, o afición—que todo es uno—, nunca van adelante ni llegan al puerto de la perfección, que no estaba en más que dar un buen vuelo y acabar de quebrar aquel hilo de asimiento o quitar aquella pegada rémora del apetito.

Harto es de dolerse que haya Dios hécholes quebrar otros cordeles más gruesos de aficiones de pecados y vanidades, y por no desasirse de una niñería que les dijo Dios que venciesen por amor de El, que no es más que un hilo y que un pelo, dejen de ir a tanto bien. Y lo que peor es, que no solamente no van adelante, sino que por aquel asimiento vuelven atrás, perdiendo lo que en tanto tiempo con tanto trabajo han caminado y ganado [23]; porque ya se sabe que en este camino el no ir adelante es volver atrás y el no ir ganando es ir perdiendo. Que eso quiso Nuestro Señor darnos a entender cuando dijo: «El que no es conmigo, es contra mí, y el que conmigo no allega, derrama» (Mt 12,30). El que no tiene cuidado de remediar el vaso, por un pequeño resquicio que tenga, basta para que se venga a derramar todo el licor que está dentro. Porque el Eclesiástico nos lo enseñó bien di-

[23] Estas palabras del santo Doctor necesitan explicación. Como es sabido, los méritos contraídos ante Dios nunca disminuyen por muchos pecados veniales que se cometan. Mientras no venga el pecado mortal a destruir totalmente la vida de la gracia, los méritos adquiridos permanecen íntegros delante de Dios, lo mismo que el grado *habitual* de los hábitos infusos. Lo dice expresamente Santo Tomás con relación a la caridad (cf. II-II,24,10: «Utrum caritas possit diminui»). La razón es porque, como explica el Angélico Doctor, «la conservación de una cosa cualquiera depende de su causa. Ahora bien: la causa de las virtudes adquiridas son los actos humanos; de donde, si esos actos humanos cesan, las virtudes adquiridas disminuyen y pueden, finalmente, desaparecer del todo. Pero esto no tiene lugar con relación a la caridad, porque la caridad, como virtud infusa, no ha sido causada por los actos humanos, sino únicamente por Dios. De donde se sigue que, *aun cesando los actos,* no disminuye ni se corrompe, con tal de que no haya pecado en la misma cesación». Y a continuación explica Santo Tomás cómo efectivamente el pecado venial no hace disminuir el hábito de la caridad—ni, por consiguiente, el de las demás virtudes infusas—ni efectiva ni meritoriamente. Luego con mayor motivo hay que decir que no las hacen disminuir las simples imperfecciones.

Sin embargo, rectamente entendido, es verdad lo que dice San Juan de la Cruz. Porque —como él mismo explica a continuación en el mismo texto que estamos citando—una imperfección cometida voluntariamente casi nunca va sola; arrastra consigo otras muchas, que van enflaqueciendo y debilitando las fuerzas del alma (aunque continúen íntegros los hábitos infusos y méritos contraídos ante Dios) y la predisponen cada vez más a caer en pecados veniales y, finalmente, en el mortal, que derrumbaría toda su vida sobrenatural. En este sentido concede también Santo Tomás—al final del artículo citado—que el pecado venial—y no hay inconveniente en decir que también las imperfecciones voluntarias, aunque más remotamente—disminuyen *indirectamente* la caridad, en cuanto que la predisponen a su corrupción o desaparición por el pecado mortal.

ciendo: «El que desprecia las cosas pequeñas, poco a poco irá cayendo». Porque, como él mismo dice (11,34), «de una sola centella se aumenta el fuego». Y así, una imperfección basta para traer otra, y aquéllas, otras; y así, casi nunca se verá un alma que sea negligente en vencer un apetito que no tenga otros muchos, que salen de la misma flaqueza e imperfección que tiene en aquél. Y así, siempre van cayendo, y ya hemos visto muchas personas a quien Dios hacía merced de llevar muy adelante en gran desasimiento y libertad, y por sólo comenzar a tomar un asimientillo de afición y so color de bien, de conversación y amistad, írseles por allí vaciando el espíritu y gusto de Dios y santa soledad, caer de la alegría y entereza en los ejercicios espirituales y no parar hasta perderlo todo; y esto porque no atajaron aquel principio de gusto y apetito sensitivo guardándose en soledad para Dios» (*Ibid.*, n.4 y 5).

Se impone, pues, como algo absolutamente necesario, si queremos llegar a la perfecta unión con Dios, la lucha decidida e incansable contra las imperfecciones voluntarias. El alma debe poner todo su empeño y desplegar todas sus energías en irlas disminuyendo por todos los medios a su alcance. Ha de tender siempre hacia *lo más perfecto*, procurando hacer todas las cosas con *la mayor intensidad posible*. Naturalmente que esta mayor intensidad no hay que imaginarla como algo de tipo físico u orgánico, como si fuera menester poner en tensión el sistema nervioso y apretar con fuerza los puños al hacer un acto de amor de Dios. No es eso. Se trata únicamente de *perfeccionar los motivos* que nos impulsan a obrar, haciendo todas las cosas cada vez *con mayor pureza de intención*, con mayores ansias de glorificar a Dios, con ardiente deseo de que su acción nos invada y domine por completo, de que el Espíritu Santo se apodere totalmente de nuestra alma y haga lo que quiera de nosotros en el tiempo y en la eternidad sin tener para nada en cuenta nuestros gustos o caprichos. Consiste sencillamente en una adaptación cada vez más perfecta y dócil a la voluntad de Dios sobre nosotros, hasta dejarnos llevar por El, sin la menor resistencia, a donde El quiera; que no será sino hasta la muerte total a nuestros egoísmos humanos y la plena transformación en Cristo, que nos permita decir con San Pablo: «ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20).

Claro que esta profunda transformación de nuestro ser y muerte total a nuestro yo egoísta es empresa superior a las fuerzas humanas, aun ayudadas de la simple gracia ordinaria. Mientras el hombre tenga la iniciativa de su propia vida cristiana mediante el simple ejercicio ascético de las virtudes al *modo humano*, es imposible alcanzar esa profunda purificación de lo más íntimo de nuestro ser. Es menester que se encargue el Espíritu Santo mismo de hacer esa transformación profunda en su doble aspecto *negativo* y *positivo*. Lo dice expresamente

San Juan de la Cruz [24], y tiene que decirlo cualquiera que se dé cuenta de la magnitud de esa empresa, que rebasa y trasciende por completo las fuerzas de la pobre alma aun ayudada de la simple gracia ordinaria, que deja en sus manos inexpertas el timón y gobierno de sí mismo. La santidad es imposible fuera de la vida mística.

CAPITULO II

La lucha contra el mundo

207. Fr. Diego de Estella, *Tratado de la vanidad del mundo;* Ribet, *L'ascétique* c.15; Tanquerey, *Teología ascética* n.210-18; Hello, *El hombre* I,13; Marmion, *Jesucristo, ideal del monje* c.5.

Después de haber descrito las líneas fundamentales de la lucha contra el pecado mortal y venial—enemigos principales de nuestra alma—y la necesidad de combatir las imperfecciones voluntarias, que son como su antesala y preparación, se impone ahora determinar las características de los enemigos secundarios de nuestra santificación: *mundo, demonio* y *carne,* y los medios más eficaces para contrarrestar y vencer sus malsanas influencias.

208. I. **Qué es el mundo.**—Es difícil definirle por su misma complejidad. Es, en último análisis, el ambiente anticristiano que se respira entre las gentes que viven totalmente olvidadas de Dios y entregadas por completo a las cosas de la tierra. Este ambiente malsano se constituye y manifiesta en cuatro formas principales.

a) Falsas máximas, en directa oposición a las del Evangelio. El mundo exalta las riquezas, los placeres, la violencia, el fraude y el engaño puestos al servicio del propio egoísmo, la libertad omnímoda para entregarse a toda clase de excesos y pecados. «Somos jóvenes, hay que disfrutar de la vida», «Dios es muy bueno y comprensivo; no por divertirnos un poco nos vamos a condenar», «Hay que ganar dinero, sea como sea», «Lo principal de todo es la salud y la vida larga», «Comer bien, vestir bien, divertirse mucho: he ahí lo que hay que procurar», etc., etcétera. Estas son las máximas consagradas por el mundo y a las que rinde culto y vasallaje. No concibe nada más noble y eleva-

[24] He aquí las palabras mismas del santo Doctor, que son una prueba irrefutable de la necesidad de la mística para la perfección según San Juan de la Cruz: «Estas imperfecciones baste aquí haber referido de las muchas en que viven los de este primer estado de principiantes para que se vea cuánta sea la necesidad que tienen de que Dios les ponga en estado de aprovechados; que se hace entrándolos en la *noche obscura* que ahora decimos, donde, destetándolos Dios de los pechos de estos gustos y sabores en puras sequedades y tinieblas interiores, les quita todas estas impertinencias y niñerías y hace ganar las virtudes por medios muy diferentes. *Porque, por más que el principiante se ejercite en mortificar en sí todas estas sus acciones y pasiones, nunca del todo, ni con mucho, puede, hasta que Dios lo hace en él pasivamente por medio de la purgación de la dicha noche*» (*Noche* I,7,5).

do y le cansan y aburren las máximas contrarias, que son cabalmente las del Evangelio. Y va tan lejos el mundo en la subversión de la realidad de las cosas, que un vulgar ladrón es «un hombre hábil en sus negocios»; un seductor, un «hombre alegre»; un impío y librepensador, un «hombre de criterio independiente»; una mujer con trajes indecentes y provocativos, una que «viste al día»; y así sucesivamente.

b) BURLAS Y PERSECUCIONES contra la vida de piedad, contra los vestidos decentes y honestos; contra los espectáculos morales, que califica de ridículos y aburridos; contra la delicadeza de conciencia en los negocios; contra las leyes santas del matrimonio, que juzga anticuadas e imposibles de practicar; contra la vida cristiana del hogar; contra la sumisión y obediencia de la juventud, a la que proclama omnímodamente libre para saltar por encima de todos los frenos y barreras, etc., etc.

c) PLACERES Y DIVERSIONES cada vez más abundantes, refinados e inmorales; teatros, cines, bailes, centros de perversión, playas y piscinas con inmoral promiscuidad de sexos; revistas, periódicos, novelas, escaparates, modas indecentes, conversaciones torpes, chistes procaces, frases de doble sentido, etc., etc. No se piensa ni se vive más que para el placer y la diversión, a la que se sacrifica muchas veces el descanso y el mismo jornal indispensable para las necesidades más apremiantes de la vida.

d) ESCÁNDALOS Y MALOS EJEMPLOS casi continuos, hasta el punto de apenas poder salir a la calle, abrir un periódico, contemplar un escaparate, oír una conversación sin que aparezca en toda su crudeza una incitación al pecado en alguna de sus formas. Con razón decía San Juan que el mundo está como sumergido en el mal y bajo el poder de Satanás: «el mundo todo está bajo el maligno» (1 Io 5,19), y el divino Maestro nos puso en guardia contra las seducciones del mundo: «¡Ay del mundo por los escándalos!» (Mt 18,7), anunciándonos el espantoso destino que aguarda a los escandalosos (Mt 18,6-9).

209. 2. **Modo de combatirlo.**—El remedio más eficaz contra el mundo sería huir materialmente de él. Pero como no todos los cristianos tienen vocación de cartujos o ermitaños y la inmensa mayoría han de vivir en medio del mundo, sin renunciar, no obstante, a la perfección cristiana, es preciso que adquieran el verdadero *espíritu de Jesucristo*, que es diametralmente opuesto al espíritu del mundo.

Para ello procurarán con toda decisión y empeño:

a) La huida de las ocasiones peligrosas.—En el mundo las hay abundantísimas. Sobre todo, el alma que aspira a santificarse ha de renunciar de buen grado a los *espectáculos*, en la mayor parte de los cuales inocula el mundo su veneno, siembra sus errores y excita las pasiones bajas. En ninguna otra parte como aquí tiene aplicación el oráculo del Espíritu Santo: «El que ama el peligro, perecerá en él» (Eccli 3,27). Es aleccionador, entre otros mil, el caso de Alipio—el santo y entrañable amigo de San Agustín—, que, arrastrado por sus amigos, asistió a un espectáculo peligroso con la intención de demostrarles que tenía sobrada fuerza de voluntad para permanecer todo el tiempo con los ojos cerrados para no contemplar el vergonzoso torneo, y acabó abriéndolos más que nadie y aplaudiendo y vociferando como ninguno [1].

Aparte de esta razón, existe todavía la necesidad de mortificarse plenamente para alcanzar la perfecta unión con Dios. Ni le parezca a nadie demasiada renuncia la de privarse para siempre de la mayor parte de los espectáculos y diversiones. En realidad, a nada renuncia quien deja todas las cosas por Dios, ya que todas las criaturas son como si no fueran delante de El. Sólo a nuestra ceguera y obcecación debemos atribuir el que nos parezca demasiado caro comprar la santidad—que se traducirá en una felicidad eterna de magnitud inconmensurable—a cambio de unos cuantos céntimos; que eso, y menos que eso, son todas las criaturas juntas, como dice San Juan de la Cruz [2].

b) Avivar la fe, que nos da la victoria contra el mundo: «Esta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe» (1 Io 5,4). Guiados por ella, hemos de oponer a las falsas apariencias del mundo la firme adhesión del espíritu a las cosas divinas invisibles; a sus máximas perversas, las palabras de Jesucristo; a sus halagos y seducciones, las promesas eternas; a sus placeres y diversiones, la paz de nuestra alma y la serenidad de una buena conciencia; a sus burlas y menosprecios, la entereza de los hijos de Dios; a sus escándalos y malos ejemplos, la conducta de los santos y la afirmación constante de una vida irreprochable ante Dios y ante los hombres.

c) Considerar la vanidad del mundo.—El mundo pasa velozmente: «porque pasa la forma de este mundo» (1 Cor 7,31), y con él pasan sus placeres y concupiscencias: «el mundo pasa y también sus concupiscencias» (1 Io 2,17). Nada hay estable bajo el cielo, todo se mueve y agita como el mar azotado por

[1] Cf. San Agustín, *Confesiones* 6,8.

[2] Cf. *Subida* I,4.

la tempestad. El mundo—además—cambia continuamente sus juicios, sus afirmaciones, sus gustos y caprichos; reniega a veces de lo que antes había aplaudido con frenesí, yendo de un extremo a otro sin el menor escrúpulo o pudor, permaneciendo constante únicamente en la facilidad de la mentira y en la obstinación en el mal. Todo pasa y se desvanece como el humo. Unicamente «Dios no se muda», como decía Santa Teresa. Y juntamente con El permanecen para siempre su verdad: «et veritas Domini manet in aeternum» (Ps 116,2); su palabra: «verbum autem Domini manet in aeternum» (1 Petr 1,25); su justicia: «iustitia eius manet in saeculum saeculi» (Ps 110,3), y el que cumple su divina voluntad: «qui autem facit voluntatem Dei manet in aeternum» (1 Io 2,17).

d) Pisotear el respeto humano.—La atención al *qué dirán* es una de las actitudes más viles e indignas de un cristiano y una de las más injuriosas contra Dios [3]. Para no «disgustar» a cuatro gusanillos indecentes que viven en pecado mortal, se conculca la ley de Dios y se siente rubor de mostrarse discípulo de Jesucristo. El divino Maestro nos advierte claramente en el Evangelio que negará delante de su Padre celestial a todo aquel que le hubiera negado delante de los hombres (Mt 10,33). Es preciso tomar una actitud franca y decidida ante El: «el que no está conmigo, está contra mí» (Mt 12,30). Y San Pablo afirma de sí mismo que no sería discípulo de Jesucristo si buscase agradar a los hombres (Gal 1,10). El cristiano que quiera santificarse ha de prescindir en absoluto de lo que el mundo pueda decir o pensar. Aunque le chille el mundo entero y le llene de burlas y menosprecios, ha de seguir adelante con inquebrantable energía y decisión. Es mejor adoptar desde el primer momento una actitud del todo clara e inequívoca para que a nadie le quepa la menor duda sobre nuestros verdaderos propósitos e intenciones. El mundo nos odiará y perseguirá—nos lo advirtió el divino Maestro (Io 15, 18-20)—, pero, si encuentra en nosotros una actitud decidida e inquebrantable, acabará dejándonos en paz, dando por perdida la partida. Sólo contra los cobardes que vacilan vuelve una y otra vez a la carga para arrastrarlos nuevamente a sus filas. El mejor medio de vencer al mundo es no ceder un solo paso, afirmando con fuerza nuestra personalidad en una actitud decidida, clara e inquebrantable de renunciar para siempre a sus máximas y vanidades [4].

[3] Cf. el precioso capítulo que dedica al respeto humano Ernesto Hello en su obra *El hombre* I,3.

[4] Cf. San Francisco de Sales: «Que no debemos hacer caso de los dichos de los hijos del mundo» (*Vida devota* p.4.ª c.1).

CAPITULO III

La lucha contra el demonio

210. RIBET, *L'ascétique* c.16; *La mystique divine* t.3; TANQUEREY, *Teología ascética* n.219-25.1531-49; DESIDERIO COSTA, *El diablo*; GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* 5,6; SAUDREAU, *L'état mystique* c.22-23; SCHRAM, *Théologie mystique* I p.1.ª § 174-204; JOSÉ DE TONQUEDEC, *¿Acción diabólica o enfermedad?*; ÉTUDES CARMÉLITAINES, *Satán*.

El segundo enemigo exterior con el que hemos de luchar a brazo partido es el demonio. Por su gran importancia en la práctica, vamos a estudiar este asunto con la máxima extensión que nos permita la índole de esta obra.

Damos aquí por sabido todo cuanto enseña la Teología dogmática acerca de la existencia de los demonios, de su naturaleza y de las razones de su enemistad hacia nosotros [1]. Nos vamos a fijar únicamente en la acción diabólica sobre las almas, que reviste tres formas principales: la *tentación*, la *obsesión* y la *posesión*.

ARTICULO I

LA TENTACIÓN [2]

211. Según el Doctor Angélico, el oficio propio del demonio es tentar [3]. Sin embargo, añade en seguida [4] que no todas las tentaciones que el hombre padece proceden del demonio; las hay que traen su origen de la propia concupiscencia, como dice el apóstol Santiago: «Cada uno es tentado por sus propias concupiscencias, que le atraen y seducen» (Iac 1,14). Con todo, es cierto que muchas tentaciones proceden del demonio, llevado de su envidia contra el hombre y de su soberbia contra Dios [5]. Consta expresamente en la divina revelación: «Revestíos de la armadura de Dios para que podáis resistir a las insidias del diablo; que no es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires» (Eph 6,11-12). Y San Pedro compara al demonio a un león enfurecido que anda dando vueltas en torno nuestro deseando devorarnos (1 Petr 5,8).

[1] Cf. I, 63-64.109.114.

[2] No conocemos nada mejor sobre la tentación en todas sus formas que los artículos del P. MASSON, O.P., en «La vie spirituelle» (desde noviembre de 1923 hasta abril de 1926). He aquí el índice de los mismos:

I. *La tentación en general* (naturaleza, universalidad); II. *Sus fuentes. La carne* (naturaleza de la concupiscencia); *El mundo y sus armas* (la violencia, la seducción); *El demonio* (el personaje y su historia, la obra del tentador, su acción sobre la inteligencia, el apetito sensible y el cuerpo material); III. *El proceso de la tentación*; IV. *Finalidad de la misma* (por parte del demonio, por parte de Dios). El plan de Dios: obra de justicia y de misericordia.

[3] I, 114,2.

[4] *Ibid.*, 3.

[5] *Ibid.*, 1.

No hay una norma fija o clara señal para distinguir cuándo la tentación procede del demonio o de otras causas. Sin embargo, cuando la tentación es repentina, violenta y tenaz; cuando no se ha puesto ninguna causa próxima ni remota que pueda producirla; cuando pone profunda turbación en el alma o sugiere el deseo de cosas maravillosas o espectaculares, o incita a desconfiar de los superiores o a no comunicar nada de cuanto ocurre al director espiritual, bien puede verse en todo eso una intervención más o menos directa del demonio.

Dios no tienta jamás a nadie incitándole al mal (Iac 1,13). Cuando la Sagrada Escritura habla de las *tentaciones de Dios*, usa la palabra «tentación» en su sentido amplio, como simple experimento de una cosa—*tentare, id est, experimentum sumere de aliquo* [6]—, y no con relación a la ciencia divina (que nada ignora), sino con relación al conocimiento y provecho del hombre mismo. Pero Dios permite que seamos incitados al mal por nuestros enemigos espirituales para darnos ocasión de mayores merecimientos. Jamás permitirá que seamos tentados por encima de nuestras fuerzas: «Dios es fiel, y no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas; antes dispondrá con la tentación el éxito para que podáis resistirla» (1 Cor 10,13). Son innumerables las ventajas de la tentación vencida con la gracia y ayuda de Dios. Porque humilla a Satanás, hace resplandecer la gloria de Dios, purifica nuestra alma, llenándonos de humildad, arrepentimiento y confianza en el auxilio divino; nos obliga a estar siempre vigilantes y alerta, a desconfiar de nosotros mismos, esperándolo todo de Dios; a mortificar nuestros gustos y caprichos; excita a la oración; aumenta nuestra experiencia, y nos hace más circunspectos y cautos en la lucha contra nuestros enemigos. Con razón afirma Santiago que es «bienaventurado el varón que soporta la tentación, porque probado recibirá la corona de la vida que Dios prometió a los que le aman» (Iac 1,12).

Pero para obtener todas estas ventajas es menester adiestrarse en la lucha con el fin de obtener la victoria mediante el auxilio de Dios. Para ello nos ayudará mucho conocer la estrategia del diablo y la forma de reaccionar contra ella.

212. 1. **Psicología de la tentación.**—Acaso en ninguna otra página inspirada aparece con tanta transparencia y claridad la estrategia solapada del demonio en su oficio de tentador como en el relato impresionante de la tentación de la primera mujer, que ocasionó la ruina de toda la humanidad. Examinemos el relato bíblico, deduciendo sus enseñanzas más importantes [7].

[6] I,114,2; II-II,97,1.
[7] Cf. Gen 3.

a) Se acerca el tentador.—No siempre lo tenemos a nuestro lado. Algunos Santos Padres y teólogos creen que al lado del ángel de la guarda, deputado por Dios para nuestro bien, tenemos todos un demonio, designado por Satanás para tentarnos y empujarnos al mal[8]; pero esta suposición no puede apoyarse en ningún texto de la Sagrada Escritura del todo claro e indiscutible. Parece más probable que la presencia del demonio junto a nosotros no es permanente y continua, sino circunscrita a los momentos de la tentación. Esto parece desprenderse de ciertos relatos bíblicos, sobre todo de las tentaciones del Señor en el desierto, terminadas las cuales dice expresamente el sagrado texto que el demonio se retiró de El por cierto tiempo: «diabolus recessit ab illo usque ad tempus» (Lc 4,13).

Pero, aunque a veces se aleje de nosotros, lo cierto es que otras muchas veces el demonio nos tienta. Y aunque en ciertas ocasiones se lanza repentinamente al ataque sin previa preparación—con el fin de sorprender al alma—, otras muchas, sin embargo, se insinúa cautelosamente, no proponiendo en seguida el objeto de la tentación, sino entablando diálogo con el alma.

b) Primera insinuación: «*¿Conque os ha mandado Dios que no comáis de los árboles todos del paraíso?*»

El demonio todavía no tienta, pero lleva ya la conversación al terreno que le conviene. Su táctica continúa siendo la misma hoy como siempre. A personas particularmente inclinadas a la sensualidad o a las dudas contra la fe les planteará en términos generales, y sin incitarlas todavía al mal, el problema de la religión o de la pureza: «¿De verdad que Dios exige el asentimiento ciego de vuestra inteligencia o la omnímoda inmolación de vuestros apetitos naturales?»

c) La respuesta del alma.—Si el alma, al advertir que el simple planteamiento del problema representa para ella un peligro, se niega a dialogar con el tentador—derivando, por ejemplo, su pensamiento e imaginación a otros asuntos completamente ajenos—, la tentación queda estrangulada en su misma preparación y la victoria obtenida es tan fácil como rotunda: el tentador se retira avergonzado ante el olímpico desprecio. Pero si el alma, imprudentemente, acepta el diálogo con el tentador, se expone a grandísimo peligro de sucumbir:

> «Y respondió la mujer a la serpiente: Del fruto de los árboles del paraíso comemos, pero del fruto del que está en medio del paraíso nos ha dicho Dios: No comáis de él ni lo toquéis siquiera, no vayáis a morir».

El alma se da cuenta de que Dios le prohíbe terminantemente realizar aquella acción, entretenerse en aquella duda, fomentar aquel pensamiento o alimentar aquel deseo. No quiere desobedecer a Dios, pero está perdiendo el tiempo recordando que *no debe hacer eso*. ¡Cuánto más sencillo sería no haber llegado siquiera a tener que recordar sus deberes morales, estrangulando la tentación en sus comienzos y no molestándose siquiera en ponderar las razones por las que debe hacerlo así!

d) Proposición directa del pecado.—El alma ha cedido terreno al enemigo, y éste cobra fuerzas y audacia para intentar directamente el asalto:

> «Y dijo la serpiente a la mujer: No, no moriréis; es que sabe Dios que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal».

[8] Cf. Petau, *De angel.* l.4 c.27.

El demonio presenta un panorama deslumbrador. Detrás del pecado se oculta una inefable felicidad. Ya no sugiere al alma el pensamiento de que «será como Dios»—esa utopía sólo pudo presentarla una vez—, pero le dice que será feliz si se entrega una vez más al pecado. «En todo caso —añade—, Dios es infinitamente misericordioso y te perdonará fácilmente. Goza una vez más del fruto prohibido. Nada malo te sucederá. ¿No tienes experiencia de otras veces? ¡Cuánto gozas y qué fácil cosa te es salir del pecado por el inmediato arrepentimiento!»

Si el alma abre sus oídos a estas insinuaciones diabólicas, está perdida. En absoluto está todavía a tiempo de retroceder—la voluntad no ha dado todavía su consentimiento—; pero, si no corta en el acto y con energía, está en gravísimo peligro de sucumbir. Sus fuerzas se van debilitando, las gracias de Dios son menos intensas y el pecado se le presenta cada vez más sugestivo y fascinador.

e) La vacilación.—Escuchemos el relato bíblico:

> «Vio, pues, la mujer que el árbol era bueno para comerse, hermoso a la vista y deseable para alcanzar por él sabiduría...»

El alma empieza a vacilar y a turbarse profundamente. El corazón late con violencia dentro del pecho. Un extraño nerviosismo se apodera de todo su ser. *No quisiera* ofender a Dios. Pero, por otra parte, ¡es tan seductor el panorama que se le pone delante! Se entabla una lucha demasiado violenta para que pueda prolongarse mucho tiempo. Si el alma, en un supremo esfuerzo y bajo la influencia de una gracia eficaz, de la que se ha hecho indigna por su imprudencia, se decide a permanecer fiel a su deber, quedará fundamentalmente vencedora, pero con sus fuerzas maltrechas y con un pecado venial en su conciencia (negligencia, semiconsentimiento, vacilación ante el mal). Pero las más de las veces dará el paso fatal hacia el abismo.

f) El consentimiento voluntario.

> «Y cogió de su fruto y comió, y dio también de él a su marido, que también con ella comió».

El alma ha sucumbido plenamente a la tentación. Ha cometido el pecado, y muchas veces—por el escándalo y la complicidad—lo hace cometer también a los demás.

g) La desilusión.—¡Cuán distinto encuentra la pobre alma el pecado de como se lo había pintado la sugestión diabólica! Inmediatamente de haberlo consumado experimenta una gran decepción, que la sumerge en la mayor desventura y en el más negro vacío:

> «Abriéronse los ojos de ambos, y, viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos cinturones».

La pobre alma se da cuenta de que lo ha perdido todo. Se ha quedado completamente desnuda delante de Dios: sin la gracia santificante, sin las virtudes infusas, sin los dones del Espíritu Santo, sin la amorosa inhabitación de la Santísima Trinidad, con pérdida absoluta de todos los méritos contraídos a costa de ímprobos esfuerzos durante toda su vida. Se ha producido un derrumbamiento instantáneo de toda su vida sobrenatural, y sólo queda, en medio de aquel montón de ruinas, su amarga decepción y la carcajada sarcástica del tentador.

h) La vergüenza y el remordimiento.—Inmediatamente se deja oír, inflexible y terrible, la voz de la conciencia, que reprocha el crimen cometido:

> «Oyeron a Yavé Dios, que se paseaba por el jardín al fresco del día, y se escondieron de Yavé Dios Adán y su mujer en medio de la arboleda del jardín. Pero llamó Yavé Dios a Adán, diciendo: Adán, ¿dónde estás?»

Esta misma pregunta, que formula al pecador su propia conciencia, no tiene contestación posible. Sólo cabe ante ella caer de rodillas y pedir perdón a Dios por la infidelidad cometida y aprender de la dolorosa experiencia a resistir en adelante al tentador *desde el primer momento*, o sea, desde el simple planteo de la cuestión, cuando la victoria es fácil y el triunfo seguro bajo la mirada amorosa de Dios.

213. 2. Conducta práctica ante las tentaciones.—Pero precisemos un poco más lo que el alma debe hacer *antes* de la tentación, *durante* ella y *después* de ella. Esto acabará de completar la doctrina teórica y el adiestramiento práctico del alma en su lucha contra el enemigo infernal.

1) *Antes de la tentación.*—La estrategia fundamental para prevenir las tentaciones la sugirió Nuestro Señor Jesucristo a los discípulos de Getsemaní en la noche de la cena: «Velad y orad para no caer en la tentación» (Mt 26,41). Se impone la *vigilancia* y la *oración*.

a) *Vigilancia.*—El demonio no renuncia a la posesión de nuestra alma. Si a veces parece que nos deja en paz y no nos tienta, es tan sólo para volver al asalto en el momento menos pensado. En las épocas de calma y de sosiego hemos de estar convencidos de que volverá la guerra acaso con mayor intensidad que antes. Es preciso vigilar alerta para no dejarnos sorprender.

Esta vigilancia se ha de manifestar en la huida de todas las ocasiones más o menos peligrosas, en la previsión de asaltos inesperados, en el dominio de nosotros mismos, particularmente del sentido de la vista y de la imaginación; en el examen preventivo, en la frecuente renovación del propósito firme de nunca más pecar, en combatir la ociosidad, madre de todos los vicios, y en otras cosas semejantes. Estamos en estado de guerra con el demonio, y no podemos abandonar nuestro puesto de guardia y centinela, si no queremos que se apodere por sorpresa, en el momento menos pensado, de la fortaleza de nuestra alma.

b) *Oración.*—Pero no bastan nuestra vigilancia y nuestros esfuerzos. La permanencia en el estado de gracia, y, por consiguiente, el triunfo contra la tentación, requiere una *gracia eficaz* de Dios, que sólo puede obtenerse por vía de oración. La vigilancia más exquisita y el esfuerzo más tenaz resultarían del todo ineficaces sin la ayuda de la gracia de Dios. Con ella, en cambio, el triunfo es infalible. Esa gracia eficaz—como ya dijimos—escapa al mérito de justicia y a nadie se le debe estrictamente, ni siquiera a los mayores santos. Pero Dios ha empeñado su palabra, y nos la concederá infaliblemente si se la pedimos con la oración revestida de las debidas condiciones. Ello pone de manifiesto la importancia excepcional de la oración de súplica. Con razón decía San Alfonso de Ligorio, refiriéndose a la necesidad

absoluta de la gracia eficaz, que sólo puede conseguirse por vía de oración: «El que ora, se salva, y el que no ora, se condena». Y para decidir ante la duda de un alma si había o no sucumbido a la tentación solía preguntarle simplemente: «¿Hiciste oración pidiéndole a Dios la gracia de no caer?» Esto es profundamente teológico. Por eso Cristo nos enseñó en el Padre nuestro a pedirle a Dios que «no nos deje caer en la tentación».

Y es muy bueno y razonable que en esta oración preventiva invoquemos también a *María*, nuestra buena Madre, que aplastó con sus plantas virginales la cabeza de la serpiente infernal, y a nuestro *ángel de la guarda*, uno de cuyos oficios principales es precisamente el de defendernos contra los asaltos del enemigo infernal.

2) *Durante la tentación.*—La conducta práctica durante la tentación puede resumirse en una sola palabra: *resistir*. No basta mantener una actitud *meramente pasiva* (ni consentir ni dejar de consentir), sino que es menester una resistencia *positiva*. Pero esta resistencia positiva puede ser *directa* o *indirecta*.

a) Resistencia directa es la que se enfrenta con la tentación misma y la supera haciendo precisamente lo *contrario* de lo que ella sugiere. Por ejemplo: empezar a hablar bien de una persona cuando nos sentíamos tentados a criticarla, dar una limosna espléndida cuando la tacañería trataba de cerrarnos la mano para una limosna corriente, prolongar la oración cuando el enemigo nos sugería acortarla o suprimirla, hacer un acto de pública manifestación de fe cuando el respeto humano trataba de atemorizarnos, etc. Esta resistencia directa conviene emplearla en toda clase de tentaciones, a excepción de las que se refieren a la fe o a la pureza, como vamos a decir en seguida.

b) Resistencia indirecta es la que no se enfrenta con la tentación, sino que se *aparta de ella*, distribuyendo la mente a otro objeto completamente distinto. Está particularmente indicada en las tentaciones contra la fe o la castidad, en las que no conviene la lucha directa, que quizá aumentaría la tentación por lo peligroso y resbaladizo de la materia. Lo mejor en estos casos es practicar rápida y enérgicamente, pero también con gran serenidad y calma, un ejercicio mental que absorba nuestras facultades internas, sobre todo la memoria y la imaginación, y las aparte indirectamente, con suavidad y sin esfuerzo, del objeto de la tentación. Por ejemplo: recorrer mentalmente la lista de nuestras amistades en tal población, los nombres de las provincias de España, el título de los libros que hemos leído sobre tal o cual asunto, los quince mejores monumentos que conocemos, etc., etc. Son variadísimos los procedimientos que podemos emplear para esta clase de resistencia indirecta, que da en la práctica positivos y excelentes resultados, sobre todo si se la practica en el momento mismo de comenzar la tentación y antes de permitir que eche raíces en el alma.

A veces la tentación no desaparece en seguida de haberla rechazado, y el demonio vuelve a la carga una y otra vez con incansable tenacidad y pertinacia. No hay que desanimarse por ello. Esa insistencia diabólica es la mejor prueba de que el alma no ha sucumbido a la tentación. Repita su repulsa una y mil veces si es preciso con gran serenidad y paz, evitando cuidadosamente el nerviosismo y la turbación. Cada nuevo

asalto rechazado es un nuevo mérito contraído ante Dios y un nuevo fortalecimiento del alma. Lejos de enflaquecerse el alma con esos asaltos continuamente rechazados, adquiere nuevas fuerzas y energía. El demonio, viendo su pérdida, acabará por dejarnos en paz, sobre todo si advierte que ni siquiera logra turbar la paz de nuestro espíritu, que acaso era la única finalidad intentada por él con esos reiterados asaltos.

Conviene siempre, sobre todo si se trata de tentaciones muy tenaces y repetidas, manifestar lo que nos pasa al director espiritual. El Señor suele recompensar con nuevos y poderosos auxilios ese acto de humildad y sencillez, del que trata de apartarnos el demonio. Por eso hemos de tener la valentía y el coraje de manifestarlo sin rodeos, sobre todo cuando nos sintamos fuertemente inclinados a callarlo. No olvidemos que, como enseñan los maestros de la vida espiritual, *tentación declarada, está ya medio vencida.*

3) *Después de la tentación.*—Ha podido ocurrir únicamente una de estas tres cosas: que hayamos vencido, o sucumbido, o tengamos duda e incertidumbre sobre ello.

a) SI HEMOS VENCIDO y estamos seguros de ello, ha sido únicamente por la ayuda eficaz de la gracia de Dios. Se impone, pues, un acto de agradecimiento sencillo y breve, acompañado de una nueva petición del auxilio divino para otras ocasiones. Todo puede reducirse a esta o parecida invocación: «Gracias, Señor; a vos os lo debo todo; seguid ayudándome en todas las ocasiones peligrosas y tened piedad de mí».

b) SI HEMOS CAÍDO y no nos cabe la menor duda de ello, no nos desanimemos jamás. Acordémonos de la infinita misericordia de Dios y del recibimiento que hizo al hijo pródigo, y arrojémonos llenos de humildad y arrepentimiento en sus brazos de Padre, pidiéndole entrañablemente perdón y prometiendo con su ayuda nunca más volver a pecar. Si la caída hubiera sido grave, no nos contentemos con el simple acto de contrición; acudamos cuanto antes al tribunal de la penitencia y tomemos ocasión de nuestra triste experiencia para redoblar nuestra vigilancia e intensificar nuestro fervor con el fin de que nunca se vuelva a repetir [9].

c) SI QUEDAMOS CON DUDA sobre si hemos o no consentido, no nos examinemos minuciosamente y con angustia, porque tamaña imprudencia provocaría otra vez la tentación y aumentaría el peligro. Dejemos pasar un cierto tiempo, y cuando estemos del todo tranquilos, el testimonio de la propia conciencia nos dirá con suficiente claridad si hemos caído o no. En todo caso conviene hacer un acto de perfecta contrición y manifestar al confesor, llegada su hora, lo ocurrido en la forma que esté en nuestra conciencia o, mejor aún, en la presencia misma de Dios.

ESCOLIO.—Suponiendo que se trate de un alma de comunión diaria, ¿podría seguir comulgando hasta el día habitual de confesión con duda de si consintió o no en una determinada tentación?

[9] Cf. sobre este asunto el precioso librito de TISSOT *El arte de utilizar nuestras faltas*, en el que se recoge largamente la doctrina de San Francisco de Sales.

No se puede dar una contestación categórica y universal aplicable a todas las almas y a todos los casos posibles. El confesor juzgará teniendo en cuenta el temperamento y las disposiciones habituales del penitente y aplicando el principio moral de la presunción. Si es alma habitualmente decidida a morir antes que pecar y, por otra parte, es propensa a escrúpulos, deberá mandarle comulgar, despreciando esas dudas y limitándose a hacer un previo acto de contrición por lo que pudiera ser. Si se trata, en cambio, de un alma que suele caer fácilmente en pecado mortal, de conciencia ancha y sin escrúpulos, la presunción está contra ella; es probable que consintió en la tentación, y no debe permitirle comulgar sin recibir antes la absolución sacramental. El penitente en uno y otro caso debe atenerse con humildad a lo que le manifieste su confesor o director espiritual y obedecer sencillamente, sin contradecirle o discutir con él.

ARTICULO 2

La obsesión diabólica

La simple tentación es la forma más corriente y universal con que ejerce Satanás su acción diabólica en el mundo. Nadie está exento de ella, ni aun los mayores santos. En todas las etapas de la vida cristiana experimenta el alma sus asaltos. Varían las formas, cambian los procedimientos, aumenta o disminuye su intensidad, pero el hecho mismo de la tentación permanece constante a todo lo largo de la vida espiritual. Nuestro Señor Jesucristo quiso ser tentado también, para enseñarnos a nosotros la manera de vencer al enemigo de nuestras almas.

Pero a veces el demonio no se contenta con la simple tentación. Tratándose, sobre todo, de almas muy elevadas, a las que apenas impresionan las tentaciones ordinarias, despliega todo su poder infernal, llegando, con la permisión de Dios, hasta la *obsesión* y a veces *posesión corporal* de su víctima. La diferencia fundamental entre ambas formas consiste en que en la *obsesión* la acción diabólica es *extrínseca* a la persona que la padece, mientras que en la *posesión* el demonio entra realmente en el cuerpo de su víctima y le maneja *desde dentro* como el chófer maneja a su gusto el volante del automóvil.

Estudiemos primero la *obsesión*, dejando para el artículo siguiente el análisis de la *posesión*.

214. 1. **Naturaleza de la obsesión.** — Hay obsesión siempre que el demonio atormente al hombre *desde fuera* de una manera tan *fuerte, sensible* e *inequívoca* que no deje lugar a duda sobre su presencia y acción.

En la simple tentación no aparece tan clara la acción diabólica; en absoluto, podría obedecer a otras causas. Pero en la

verdadera y auténtica *obsesión*, la presencia y acción de Satanás es tan clara e inequívoca, que ni el alma ni su director abrigan la menor duda de ello. El alma conserva la conciencia de su acción vital y motriz sobre sus órganos corporales—cosa que desaparece en la *posesión*—, pero nota claramente al mismo tiempo la acción exterior de Satanás, que trata de violentarla con una fuerza inaudita.

«La obsesión—advierte muy bien Ribet [10]—es el ataque del enemigo, que se esfuerza por entrar en una plaza de la que todavía no es dueño; y esta plaza por conquistar es el alma. La posesión—en cambio—es el enemigo en el corazón mismo de la plaza y gobernando en ella despóticamente; y esta plaza invadida y esclavizada es el cuerpo. Hay, pues, como se ve, una diferencia notable entre estas dos irrupciones diabólicas. Una es exterior, otra interior; esta última se dirige por sí misma al cuerpo, a quien mueve y agita; la primera se dirige al alma, y tiene por finalidad inmediata solicitarla al mal. Por esto, la obsesión es más temible que la misma posesión: la esclavitud del cuerpo es infinitamente menos de temer que la del alma».

215. 2. **Clases.**—La obsesión puede ser *interna* o *externa*. La primera afecta a las potencias interiores, principalmente a la imaginación, provocando impresiones íntimas. La segunda afecta a los sentidos externos en formas y grados variadísimos. Rara vez se produce sólo la externa, ya que lo que el tentador intenta es perturbar la paz del alma a través de los sentidos; pero hay casos en las vidas de los santos en que las más furiosas obsesiones exteriores (apariciones, golpes, etc.) no lograban alterar en nada la paz imperturbable de sus almas.

1) La obsesión interna no se distingue de las tentaciones ordinarias más que por su violencia y duración. Y aunque es muy difícil determinar exactamente hasta dónde llega la simple tentación y en dónde empieza la verdadera obsesión, sin embargo, cuando la turbación del alma es tan profunda y la corriente que la arrastra hacia el mal tan violenta que para explicarla sea preciso suponer una excitación extrínseca—aunque nada, por otra parte, aparezca al exterior—, cabe pensar en una obsesión íntima diabólica.

Esta obsesión íntima puede revestir las más variadas formas. Unas veces se manifestará en forma de idea fija y absorbente sobre la que parecen concentrarse todas las energías intelectuales; otras por imágenes y representaciones tan vivas, que se imponen como si se tratara de las más expresivas y abrumadoras realidades; ora se referirá a nuestros deberes y obligaciones, produciendo hacia ellos una repugnancia casi insuperable, ora se manifestará por la inclinación y vehemente deseo de lo que es preciso evitar, etc.

La sacudida del espíritu repercute casi siempre sobre la vida pasional en virtud de las íntimas relaciones que existen entre ambos aspectos de

[10] *La mystique divine* III,9 n.3.

nuestro único yo. El alma, muy a pesar suyo, se siente llena de imágenes importunas, obsesionantes, que la empujan a la duda, al resentimiento, a la cólera, a la antipatía, al odio y a la desesperación, cuando no a peligrosas ternuras y al encanto fascinador de la voluptuosidad.

El mejor remedio contra tales asaltos es la oración, junto con la verdadera humildad de corazón, el desprecio de sí mismo, la confianza en Dios y en la protección de María, el uso de los sacramentales y la obediencia ciega al director espiritual, a quien nada se le debe ocultar de todo cuanto ocurra.

2) La obsesión externa y sensible suele ser más espectacular e impresionante, pero en realidad es menos peligrosa que la interior, a menos que se junte con ella, como ocurre casi siempre. Puede afectar a todos los sentidos externos. Hay numerosos ejemplos en las vidas de los santos.

a) *La vista* es afectada por apariciones diabólicas las más variadas. Unas veces son deslumbradoras, agradables, transformándose Satanás en ángel de luz para engañar al alma e inspirarle sentimientos de vanidad, complacencia en sí misma, etc., etc. Por estos y semejantes efectos reconocerá el alma la presencia del enemigo, aparte de otras normas que examinaremos al hablar del discernimiento de los espíritus [11]. Otras veces aparece Satanás en formas horribles y amenazadoras para amedrentar a los siervos de Dios y apartarles del ejercicio de las virtudes, como se lee en la vida del santo Cura de Ars, de Santa Gema Galgani y muchos más. Otras, en fin, se presenta en forma seductora y voluptuosa para arrastrarles al mal, como ocurrió con San Hilarión, San Antonio Abad, Santa Catalina de Siena y San Alfonso Rodríguez.

b) *El oído* es atormentado con estrépitos y ruidos espantosos (Cura de Ars), con obscenidades y blasfemias (Santa Margarita de Cortona) o recreado con cantares y músicas voluptuosas para excitar la sensualidad.

c) *El olfato* percibe unas veces los olores más suaves (sensualidad) o la más intolerable pestilencia. Hay numerosos ejemplos en las vidas de los santos.

d) *El gusto* es afectado de muy diversas formas. A veces, el demonio trata de excitar sentimientos de gula produciendo la sensación de manjares suculentos o licores deliciosos que nunca había probado el sujeto que lo experimenta. Pero lo más frecuente es excitar la sensación de una amarguísima hiel en los alimentos que toma (para extenuar sus fuerzas apartándola del sustento necesario), o mezclando con la comida cosas repugnantes (gusanos, inmundicias de todas clases), o peligrosas de tragar e imposibles de digerir (espinas, agujas, piedras, fragmentos de vidrio, etc.).

e) *El tacto*, difundido por todo el cuerpo, sufre de mil maneras la nefasta influencia del demonio. Unas veces son golpes terribles, como consta históricamente de Santa Catalina de Siena, Santa Teresa, San Francisco Javier y Santa Gema Galgani. Otras, abrazos y caricias voluptuosas, como cuenta de sí mismo San Alfonso Rodríguez; otras, en fin, permitiéndolo Dios para prueba y provecho de sus siervos, llega la acción diabólica a extremos y torpezas increíbles, sin culpa alguna por parte del que la padece [12].

216. 3. **Causas de la obsesión diabólica.**—La obsesión puede obedecer a múltiples causas.

[11] Cf. n.707ss.
[12] Cf. Ribet, *La mystique divine* III,9 n.6.

a) A LA PERMISIÓN DE DIOS, que quiere con ella acrisolar la virtud de un alma y aumentar sus merecimientos. En este sentido equivale a una *prueba pasiva* o noche mística del alma. Desde Job hasta el Cura de Ars puede decirse que no ha habido santo que no la haya experimentado alguna vez con mayor o menor intensidad.

b) A LA ENVIDIA Y SOBERBIA DEL DEMONIO, que no puede sufrir la vista de un alma que trata de santificarse de veras y de glorificar a Dios con todas sus fuerzas, arrastrando en pos de sí un gran número de almas hacia la perfección o salvación.

c) A LA IMPRUDENCIA DEL OBSESIONADO, que tuvo el atrevimiento de provocar o desafiar a Satanás como si fuera cosa de poca monta el derrotarle y vencerle. Se cuentan varios ejemplos de esta clase de imprudencias, que las almas verdaderamente humildes no se permitirán jamás.

d) Aunque más remotamente, puede obedecer también a la *propensión natural* del obsesionado, que da ocasión a Satanás para atacarle por su punto más débil. Esta razón no vale para las obsesiones *exteriores*, que nada tienen que ver con el temperamento o complexión natural del que las padece; pero es válida para las obsesiones *internas*, que encuentran el terreno abonado en un temperamento melancólico y propenso a los escrúpulos, inquietudes y tristezas. En todo caso, la obsesión, por violenta que sea, no priva jamás al sujeto de su libertad, y con la gracia de Dios puede siempre vencerla y sacar de ella mayores bienes. Unicamente por esto las permite Dios. Es cierto, sin embargo, que, aunque el sujeto obsesionado no pierde la libertad interior, sí pierde muchas veces el dominio de sus potencias y sentidos inferiores, viéndose forzado por impulsos casi incontenibles a decir o hacer lo que no quiere. Es posible, a veces, que la obsesión vaya unida con cierta *posesión diabólica* parcial.

217. 4. Conducta práctica del director con las almas obsesionadas.—Ante todo es menester mucha discreción y perspicacia para distinguir la verdadera obsesión de un cúmulo de enfermedades nerviosas y desequilibrios mentales que se parecen mucho a ella. Insensato sería—además de herético e impío—negar en redondo y a rajatabla la realidad de la acción diabólica en el mundo, toda vez que consta expresamente en las fuentes mismas de la revelación y ha sido contrastada mil veces con pruebas inequívocas e irrefutables en las vidas de los santos [13]. Pero no cabe duda que un sinnúmero de fenómenos aparentemente diabólicos reconocen en la práctica causas mucho menos sensacionales. Es norma de elemental prudencia—fomentada siempre por la Iglesia—la de no atribuir al orden sobrenatural o preternatural lo que pueda explicarse, con mayor o menor probabilidad, por causas puramente naturales.

[13] Modernamente se exagera mucho la tendencia a explicarlo todo por causas puramente naturales. Con razón lamenta un gran teólogo contemporáneo que «quizá la victoria más alarmante y peligrosa del demonio sea el haber logrado sacudir de nosotros la fe en su espantoso poder» (cf. DOM STOLZ, *Teología de la mística*, al final del capítulo «El imperio de Satán» p.94, Madrid 1951).

El director obrará con prudencia si tiene en cuenta las siguientes normas:

1.ª La obsesión no se produce ordinariamente sino en almas muy adelantadas en la virtud. A las almas ordinarias y mediocres, que son la inmensa mayoría de los cristianos piadosos, el demonio se contenta con perseguirlas a base de la simple tentación. Examine, pues, el director la clase de alma que tiene delante, y por ahí podrá sacar una primera conjetura sobre el origen diabólico o puramente natural de sus presuntas obsesiones.

2.ª Vea también con toda diligencia y cuidado si se trata de un alma normal, perfectamente equilibrada, de sano juicio, enemiga de las exageraciones y encarecimientos; o si se trata, por el contrario, de un espíritu inquieto, desequilibrado, enfermizo, de antecedentes histéricos, atormentado por los escrúpulos o deprimido moralmente por algún complejo de inferioridad.

Este segundo dato es de importancia excepcional y muchas veces decisiva. Sin embargo, no se debe emitir un dictamen demasiado apresurado. Cabe perfectamente la obsesión diabólica en un sujeto histérico y desequilibrado. El diagnóstico diferencial de lo que corresponde a la acción del demonio y de lo que obedece a su desequilibrio nervioso será muy difícil en la práctica, pero el caso es perfectamente posible, y el director no debe resolverlo con la solución simplista de achacarlo todo a una u otra causa. Déle por su cuenta las normas de tipo moral que corresponde a su oficio de director de almas y remítale a un psiquiatra o médico católico que cuide de aliviar sus tormentos desde el campo de la medicina y de la terapéutica.

3.ª Los caracteres auténticos de la verdadera obsesión diabólica aparecen con suficiente claridad cuando se revela por signos visibles a todos (v.gr., la traslación de lugar de un objeto cualquiera por una mano invisible), cuando aparecen en el paciente marcas ostensibles (huellas de golpes, heridas, etc.) de la crueldad del demonio que no puedan atribuirse a ninguna causa puramente natural y cuando la persona que la padece ofrece todas las garantías de ecuanimidad, posesión de sí misma, sinceridad y, sobre todo, virtud acrisolada. Ya hemos dicho que el demonio no suele obsesionar a las almas vulgares y mediocres. A veces, sin embargo, permite el Señor la obsesión diabólica en almas vulgares y aun pecadores endurecidos como expiación saludable de sus pecados y con el fin de darles una idea impresionante de lo espantoso del infierno y de la necesidad de salir del pecado para liberarse de la esclavitud de Satanás. Pero lo ordinario y corriente es que padezcan los asaltos obsesionantes del demonio tan sólo las almas de virtud muy elevada o que caminan muy en serio hacia la santidad.

4.ª Comprobada—al menos con discreta y prudente probabilidad—la realidad de la obsesión diabólica, el director procederá con la máxima paciencia y suavidad de formas. Esas almas atormentadas necesitan la ayuda y el consuelo de alguien que les merezca entera confianza y les hable en nombre de Dios. Su principal preocupación se encaminará a reanimar al alma y levantar su ánimo abatido. Le hará ver cómo todos los asaltos del infierno resultarán inútiles si ella pone toda su confianza en Dios y no pierde la serenidad. Háblele de la insensatez e imprudencia del demonio, que no conseguirá con sus asaltos más que aumentar los méritos y la belleza de su alma. Recuérdele que Dios está con ella ayudándola a vencer—«Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros?» (Rom 8,31)—, y a su lado está también María, su dulce Madre, y el ángel de la guarda, cuyo poder es muy superior al de Satanás. Recomiéndele que no pierda nunca la serenidad, que desprecie al demonio, que le escupa al rostro si se le presenta en forma visible, que se arme con la señal de la cruz y el uso de los sacramentales—sobre todo del agua bendita, de eficacia reconocida contra las asechanzas del demonio—y que nunca deje de hacer lo que el enemigo trate de impedirle ni

haga jamás lo que le sugiera, aunque parezca bueno y razonable. Insístale en que le dé cuenta detallada de todo cuanto ocurra, sin ocultarle nunca absolutamente nada, por duro y penoso que le sea. Hágale ver, en fin, que Dios se vale muchas veces del mismo demonio para purificar y acrisolar el alma, y el mejor modo de secundar los planes divinos es abandonarse enteramente a su voluntad santísima, permaneciendo en humilde aceptación de todo cuanto disponga y por todo el tiempo que El quiera, pidiéndole tan sólo la gracia de no sucumbir a la violencia de las tentaciones y permanecerle fiel hasta la muerte.

5.ª En los casos más graves y persistentes podrá echar mano el director de los *exorcismos* prescritos por el *Ritual Romano* u otras fórmulas aprobadas por la Iglesia. Pero siempre *en privado* [14] y sin avisar al paciente que se le va a exorcizar (sobre todo si se teme que la noticia le causará gran impresión o turbación de espíritu); basta con decirle que se va a rezar por él una oración aprobada por la Iglesia.

ARTICULO 3

La posesión diabólica

Mucho más impresionante que la obsesión, pero también menos peligrosa y mucho más rara que ella, es la *posesión diabólica*. La diferencia fundamental entre ambas, como ya hemos dicho, estriba en que la primera se constituye por una serie de asaltos *exteriores* del demonio, mientras que en la segunda hay una verdadera *toma de posesión* del cuerpo de la víctima por parte de Satanás.

218. 1. **Existencia.**—La existencia de la posesión diabólica es un hecho absolutamente indiscutible que parece pertenecer al depósito de la fe [15]. En el Evangelio aparecen varios casos de verdadera y auténtica posesión diabólica, y es precisamente uno de los caracteres impresionantes de la misión divina de Jesucristo el imperio soberano que ejercía sobre los demonios. Cristo les interrogaba con imperio: «¿Cuál es tu nombre? El dijo: Legión es mi nombre, porque somos muchos» (Mc 5,9); les obligaba a abandonar su víctima: «Jesús le mandó: Cállate y sal de él» (Mc 1,25); les prohibía proclamar su mesianismo: «El, con imperio, les mandaba que no le diesen a conocer» (Mc 3,12); liberó a un gran número de endemoniados: «Y le traían... y los endemoniados... y los curaba» (Mt 4,24); confirió a sus discípulos el poder de arrojar los demonios: «Curad a los enfermos..., arrojad los demonios» (Mt 10,8); que lo ejercitaron muchas veces: «Señor, hasta los demonios se nos sometían en tu nombre» (Lc 10,17); lo mismo que San Pablo: «Molestado Pablo, se volvió y dijo al espíritu: En nombre de

[14] Sabido es que para los *exorcismos solemnes* se requiere el permiso expreso del ordinario y el empleo de las debidas precauciones (cf. CIC cn.1151-2).

[15] Así lo afirma SCHRAM: «Il est de foi que le démon peut posséder et obséder le corps des hommes» (*Théologie Mystique* t.1 c.3 § 184 p.435, París 1874).

Jesucristo, te mando salir de ésta. Y en el mismo instante salió» (Act 16,18).

A todo lo largo de la historia de la Iglesia se han registrado numerosísimos casos de posesión diabólica e intervenciones de gran número de santos liberando a las desgraciadas víctimas. En fin, la Iglesia tiene instituidos los *exorcismos oficiales* contra Satanás, que aparecen en el *Pontifical* y *Ritual Romano*. No se puede, pues, sin manifiesta temeridad y probablemente sin verdadera herejía, negar el hecho real de la posesión diabólica.

Desde luego, no hay inconveniente ninguno para ella desde el punto de vista *metafísico* (no envuelve contradicción), ni *físico* (no supera las fuerzas del demonio), ni *moral* (Dios la permite en castigo del pecado o para sacar mayores bienes).

219. 2. **Naturaleza.**—La posesión diabólica es un fenómeno sorprendente en virtud del cual el demonio invade el cuerpo de un hombre vivo y mueve sus órganos en su nombre y a su gusto como si se tratase de su propio cuerpo. El demonio se introduce y reside realmente en el interior del cuerpo de su desgraciada víctima y obra en él, habla y lo trata como propiedad suya. Los que sufren esta invasión despótica se llaman *posesos*, *endemoniados* o *energúmenos*.

La posesión supone y lleva consigo dos elementos esenciales: *a)* la presencia del demonio en el cuerpo de la víctima, y *b)* su imperio despótico sobre él. Desde luego, no hay información intrínseca (a la manera que el alma es forma sustancial del cuerpo), sino tan sólo una entrada o *toma de posesión* del cuerpo de la víctima por el demonio. El imperio sobre él es *despótico*, pero no como principio intrínseco de sus actos o movimientos, sino tan sólo por un dominio violento y exterior a la sustancia del acto. Se le podría comparar a la función del chófer manejando el volante del automóvil y dirigiendo la energía de su motor hacia donde le place [16].

En cualquier forma que se manifieste, la presencia íntima del demonio se circunscribe exclusivamente al cuerpo. El alma permanece libre o, al menos, si por una consecuencia de la invasión de los órganos corporales el ejercicio de su vida consciente se encuentra suspendido, nunca es invadida ella misma. Sólo Dios tiene el privilegio de penetrar en su esencia misma por su virtud creadora y establecer allí su morada por la unión especial de la gracia [17].

[16] «Tal asunción establece una unión semejante a la del motor con la cosa movida—como la del navegante a la nave que dirige—, pero no como la que existe entre la forma y la materia» (S.Th., *in 2 Sent.* d.8 q.1 a.2 ad 1).

[17] Cf. S.Th., *in 2 Sent.* d.8 q.1 a.5 ad 3: «Estar dentro de algo significa estar dentro de sus términos. Ahora bien: en el cuerpo hay que distinguir los términos de la *cantidad* y los de la *esencia*. Cuando un ángel obra dentro de los términos de la *cantidad* corporal, penetra dentro de ese cuerpo; pero no de tal modo que esté también dentro de los términos de su

No obstante, la finalidad primaria de las violencias del demonio es la de perturbar al alma y arrastrarla al pecado. Pero el alma permanece siempre dueña de sí misma, y, si es fiel a la gracia de Dios, encuentra en su voluntad libre un asilo inviolable [18].

En la posesión pueden distinguirse dos períodos muy distintos: el estado de *crisis* y el de *calma*. *Los períodos de crisis* se manifiestan por el acceso violento del mal, y su misma violencia no permite que sean continuos, ni siquiera muy prolongados. Es el momento en que el demonio se declara abiertamente por actos, palabras, convulsiones, estallidos de rabia y de impiedad, obscenidades y blasfemias verdaderamente satánicas, etcétera. En la mayor parte de los casos, los pacientes pierden la noción de lo que pasa en ellos durante ese estado, como ocurre en las grandes crisis de ciertas enfermedades y dolores; y al volver sobre sí mismos no conservan ningún recuerdo de lo que han dicho o hecho o, por mejor decir, de lo que el demonio ha dicho o hecho por ellos. A veces perciben un poco al espíritu infernal al principio de la irrupción cuando comienza a usar despóticamente de sus miembros.

En ciertos casos, sin embargo, el espíritu del poseso permanece libre y consciente de sí mismo en lo más fuerte de la crisis y asiste con asombro a esta usurpación despótica de sus órganos por el demonio. Tal ocurrió con el piadosísimo P. Surin, que, como es sabido, mientras exorcizaba a las ursulinas de Loudun quedó poseso él mismo y permaneció en esta odiosa esclavitud durante doce años. En una carta interesantísima dirigida al P. D'Attichy, jesuita de Rennes, el 3 de mayo de 1635, le hace una descripción impresionante de su estado interior, que vamos a recoger, al menos en parte, por la importancia del testimonio. He aquí sus palabras:

«Yo no puedo decir lo que pasa en mí durante este tiempo ni cómo ese espíritu se una al mío sin quitarme mi conciencia ni mi libertad. El está allí como un otro yo; parece entonces que tengo dos almas, una de las cuales, privada del uso de sus órganos corporales y manteniéndose como a distancia,

esencia, ni como parte de la misma, ni como virtud que le da el ser, porque el ser existe únicamente por creación de Dios. Pero como la sustancia espiritual—o sea, el alma—no tiene términos de *cantidad*, sino únicamente de *esencia*, síguese necesariamente que en la misma alma *no puede entrar sino Aquel que le da el ser, o sea, Dios Creador*, que posee la intrínseca operación de la esencia. Las demás perfecciones del ser son sobreañadidas a su esencia; por eso, cuando un ángel ilumina a un alma, no significa que el ángel esté en el alma, sino que obra en ella extrínsecamente».

[18] Cf. S.Th., l.c., ad 7: «Se dice que los demonios incitan al pecado en cuanto que alborotan los humores corporales, disponiendo con ello al alma para que apetezca los placeres desordenados, de manera semejante a como ciertos manjares excitan la concupiscencia. *Pero actuar directamente sobre la misma voluntad es propio y exclusivo de Dios.* La razón es porque la voluntad es *libre*, y, por lo mismo, es dueña de sus propios actos y no es arrastrada por el objeto que se le propone, a diferencia del entendimiento, que es arrastrado por la demostración o evidencia de lo que ve.

Por todo lo dicho aparece claro que los demonios pueden actuar sobre la fantasía; los ángeles buenos, también sobre el entendimiento; pero únicamente Dios sobre la voluntad».

contempla lo que hace la otra. Los dos espíritus combaten sobre el mismo campo de batalla, que es el cuerpo. El alma está como dividida; abierta, por un lado, a las impresiones diabólicas; abandonada, por otro, a sus propios movimientos y a los de Dios. En el mismo instante siento una gran paz bajo el beneplácito de Dios y no consiento nada en esta repulsión, que me impulsa, por otro lado, a separarme de El, con gran extrañeza de los que me ven. Estoy al mismo tiempo lleno de alegría y empapado de una tristeza que se exhala en quejas o gritos, según el capricho de los demonios. Siento en mí el estado de condenación y le temo; esta *alma extranjera*, que me parece la mía, es traspasada por la desesperación como por flechas, mientras que la otra, llena de confianza, desprecia esas impresiones y maldice *con toda su libertad* al que las despierta. Reconozco que esos gritos que salen de mi boca parten igualmente de esas dos almas, y me es imposible precisar si es la alegría o el furor quien los produce. Ese temblor que me invade cuando se acerca a mí la Eucaristía, viene, me parece, del horror que me inspira esta proximidad y de un respeto lleno de ternura, sin que pueda decir cuál de estos dos sentimientos predomina. Si quiero, solicitado por una de esas dos almas, hacer la señal de la cruz sobre mi boca, la otra alma me retira el brazo con fuerza y me hace coger el dedo con los dientes y morderlo con una suerte de rabia. Durante estas tempestades, mi consuelo es la oración; a ella recurro mientras mi cuerpo rueda por el suelo y los ministros de la Iglesia me hablan como a un demonio y pronuncian maldiciones sobre mí. No puedo expresaros cuán feliz me siento de ser un demonio de esta suerte, no por una rebelión contra Dios, sino por un castigo que me descubre el estado adonde me redujo el pecado; y mientras me aplico las maldiciones que se pronuncian, mi alma puede abismarse en su nada. Cuando los otros posesos me ven en este estado, hay que ver cómo triunfan, diciendo: «Médico, cúrate a ti mismo; sube ahora al púlpito: será hermoso oírte predicar después que has rodado así por tierra». Mi estado es tal, que me quedan muy pocas acciones en las que sea libre. Si quiero hablar, mi lengua se rebela; durante la misa me veo constreñido a pararme de repente; en la mesa no puedo acercarme el bocado a mi boca. Si me confieso, se me olvidan mis pecados; y siento que dentro de mí está el demonio como en su casa, entrando y saliendo cuando y como le place. Si me despierto, allí está esperándome; si hago oración, agita mi pensamiento a su capricho. Cuando mi corazón se abre a Dios, lo llena él de furor; si quiero velar, me duermo; y se gloría por boca de los otros posesos de que es mi dueño, lo que yo no puedo negar en efecto» [19].

En los períodos de calma, nada hay que manifieste la presencia del demonio en el cuerpo del poseso. Diríase que se fue. Sin embargo, su presencia se manifiesta muchas veces por una extraña enfermedad crónica que rebasa por su excentricidad las categorías patológicas registradas por la ciencia médica y resiste a todos los remedios terapéuticos.

De todas formas, la posesión no es siempre continua, y el demonio que la produce puede salir durante algún tiempo, para volver después y continuar sus odiosas vejaciones. No estando ligado por ningún otro lazo que su propio querer, se comprende que el demonio pueda entrar y salir a su gusto mientras dure la licencia divina necesaria para la posesión. Lo

[19] Citado por RIBET, *La mystique divine* III,10 n.10.

esencial a la posesión, según el cardenal De la Bérulle, «consiste precisamente en un derecho que tiene el maligno espíritu de residir en un cuerpo y de actuarle de alguna manera, ya sea que la residencia y alteración sea continua o interrumpida, ya sea violenta o moderada, ya lleve consigo solamente la privación de algún acto y uso debido naturalmente a la naturaleza o que lleve adjunto un tormento sensible» [20].

Con frecuencia sucede ser *muchos* los demonios que poseen a una misma persona. El santo Evangelio dice expresamente que María Magdalena fue liberada por Cristo de siete demonios (Mc 16,9); y eran «legión» los que se apoderaron del endemoniado de Gerasa, que entraron después en la piara de los dos mil cerdos (Mc 5,9-13). Estos ejemplos evangélicos se han multiplicado después a todo lo largo de la historia. Advirtamos, no obstante, que no siempre hay que dar crédito a las declaraciones del demonio, padre de la mentira.

220. 3. Señales de la posesión diabólica.—Para no exponer nuestras creencias y nuestras prácticas a la irrisión de los incrédulos, importa sobremanera ser extremadamente cautos y prudentes en pronunciarse sobre la autenticidad de una posesión diabólica. Son innumerables las enfermedades nerviosas que presentan caracteres exteriores muy parecidos a los de la posesión y no faltan tampoco, por diferentes motivos, pobres desequilibrados y espíritus perversos que tienen una habilidad tan prodigiosa en simular los horrores de la posesión, que inducirían a error al más circunspecto observador, si la Iglesia, por fortuna, no nos hubiese dictado normas sapientísimas para descubrir el fraude y dictaminar con toda garantía de acierto. Por de pronto, téngase muy presente que los casos de verdadera y auténtica posesión *son muy raros* y que es mil veces preferible y tiene muchos menos inconvenientes en la práctica equivocarse por el lado de la desconfianza que por el de una nimia credulidad, que podría acabar—y acaba de hecho muchas veces—en un espantoso ridículo. No bastan la extrañeza del mal, las agitaciones extremas del paciente, las blasfemias que profiere, el horror que testimonia por las cosas santas. Todas estas señales no proporcionan más que conjeturas, que a veces coincidirán con la verdadera posesión, pero que no llevan consigo los caracteres de la certeza e infalibilidad, ya que ninguna de esas cosas rebasa las posibilidades de la maldad o de las fuerzas humanas.

El *Ritual Romano*, en su capítulo *De exorcizandis obsessis a*

[20] *Traité des Energum.* c.6 n.1 p.14. Citado por RIBET, *La mystique divine* l.c. n.12.

daemonio, después de recomendar prudencia y discreción antes de emitir un dictamen [21], indica algunas señales que permiten diagnosticar con garantías de acierto la existencia de una auténtica posesión: hablar «con muchas palabras» una lengua extraña y desconocida del paciente o entender perfectamente a quien la habla, descubrir cosas ocultas o distantes, mostrar fuerzas muy superiores a su edad y condición, y otras semejantes, que, cuando se reúnen muchas, proporcionan mayores indicios [22].

Expliquemos un poco estas señales:

a) HABLAR LENGUAS NO SABIDAS.—Hay que ser muy cauto en la apreciación de esta señal. La psicología experimental ha registrado casos sorprendentes de sujetos patológicos que de pronto empiezan a hablar en un idioma que en la actualidad ignoran por completo, pero que aprendieron y olvidaron en otra época de su vida o del que han oído hablar o leer a otro que lo sabe. Tal ocurrió con la criada de un pastor protestante que recitaba pasajes en griego o en hebreo que había oído leer a su señor. Para que esta señal sea una prueba decisiva es preciso que se compruebe bien la realidad de semejante fenómeno, la falta absoluta de antecedentes propios o ajenos con relación a tal idioma y la presencia de otras señales *inequívocas* de posesión, tales como el espíritu de blasfemia, el horror instintivo e inconsciente a las cosas santas, etc.

b) REVELACIÓN DE COSAS OCULTAS O DISTANTES sin causa natural que pueda explicarlas. Hay que andar también con pies de plomo para constatar con certeza esta señal. Se han dado fenómenos sorprendentes de *telepatía* y *cumberlandismo* cuya explicación es puramente natural. Por otra parte, los futuros contingentes y los secretos de los corazones escapan al conocimiento angélico, aunque pueden tener de ellos un conocimiento conjetural [23].

Hay que tener también en cuenta la posibilidad de una adivinación puramente fortuita y casual. De donde para que esta señal revista caracteres de verdadera certeza tiene que ser muy amplia y variada y estar acompañada de otras señales *inequívocas* de posesión. Ella sola no bastaría para la certeza absoluta. El *Ritual Romano* habla con exquisita prudencia cuando exige la reunión de varias causas para engendrar verdadera certeza.

c) EL USO DE FUERZAS NOTABLEMENTE SUPERIORES a las naturales del sujeto se presta también al equívoco. Hay estados patológicos de particular frenesí que duplican y aun triplican las fuerzas normales de un sujeto. Sin embargo, hay hechos manifiestamente *preternaturales*, tales como volar a gran altura y distancia como si se tuvieran alas, mantenerse largo rato en el aire sin punto de apoyo, andar con los pies sobre el techo o la bóveda con la cabeza hacia abajo, levantar *con facilidad* pesadas cargas que varios hombres no podrían mover, etc.

Si alguna de estas cosas se presenta unida a otras señales claras de po-

[21] «In primis, ne facile credat aliquem a daemonio obsessum esse, sed nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab iis qui vel atrabile vel morbo aliquo laborant».

[22] «Signa autem obsidentis daemonis sunt: Ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere; distantia et occulta patefacere; vires supra aetatis seu conditionis naturam ostendere; et id genus alia, quae, cum plurima concurrunt, maiora sunt indicia».

[23] S.TH., *In 2 Sent.* d.8 q.1 a.5 ad 5: «*Cogitationes cordium scire solius Dei est.* Possunt tamen angeli aliquas earum coniicere ex signis corporalibus exterioribus, scilicet ex immutatione vultus, sicut dicitur: «In vultu legitur hominis secreta voluntas»; et ex motu cordis, sicut per qualitatem pulsus etiam a medicis passiones animae cognoscuntur» (cf. I,14,13).

sesión (sobre todo el horror instintivo a lo santo [24] y el espíritu de blasfemia), se podría pensar sin imprudencia en una acción diabólica.

En cuanto a la forma de comenzar, es muy variada. A veces es súbita y coincide con la causa a que obedece. El signo precursor, cuando existe, es de ordinario la *obsesión* bajo alguna de las formas sensibles que hemos descrito. Antes de entrar y establecer allí su morada, el demonio da vueltas y se agita por fuera, como el enemigo que prepara el asalto a la plaza de la que quiere adueñarse. Dios permite estas manifestaciones exteriores a fin de advertir la invasión interior de la que son preludio, e inspirar un horror más profundo hacia ella.

221. 4. **Causas de la posesión diabólica.**—De ordinario, la posesión no se verifica más que en los pecadores, y precisamente en castigo de sus pecados; pero caben excepciones, como la del P. Surin, la de sor María de Jesús Crucificado, carmelita árabe, muerta en olor de santidad en Belén en 1878, y cuya causa de beatificación está iniciada, y otros semejantes. En estos casos, la posesión desempeña un papel de *prueba purificadora*.

La posesión está siempre regulada por la permisión divina. Si los malignos espíritus pudieran a su talante realizarla sin estorbos, todo el género humano sería víctima de ellos. Pero Dios les contiene, y no pueden desplegar sus violencias sino en la medida y ocasiones en que su providencia se lo permite. Es difícil en la práctica señalar el punto de partida y la razón final de una determinada posesión. En muchos casos es un secreto que Dios se reserva, profunda y misteriosa mezcla de misericordia y de justicia.

Señalemos, no obstante, las principales causas a que suele obedecer:

1.ª La petición de la propia víctima.—Por extraño que parezca, se han dado múltiples casos de esta increíble petición con finalidades muy diversas. Sulpicio Severo cuenta [25] que un santo hombre que ejercía sobre los demonios un maravilloso poder, sorprendido, o más bien tentado, de un sentimiento de vanagloria, pidió al Señor que le entregara durante cinco meses al poder del demonio y hacerse semejante a los miserables que él había curado otras veces. Al punto, el demonio se apoderó de él y le hizo padecer durante cinco meses todas las violencias de la posesión; al final de las cuales fue liberado no solamente de la opresión diabólica, sino de lo que valía más aún, de todo sentimiento de vanidad; escarmentó de una vez para siempre.

[24] Para que el horror a lo santo (agua bendita, reliquias, etc.), sea señal manifiesta de posesión es absolutamente necesario que sea verdaderamente *instintivo* e *inconsciente* en el que lo sufre, o sea, que reaccione ante él *sin saber que se le somete a tal tratamiento* y que no experimente reacción alguna cuando se le aplica cualquier otro objeto no sagrado. De lo contrario, cabe perfectamente la impostura y el engaño.

[25] Cf. *Dialog.* 1 c.29; ML 20,196.

Otras veces esta petición se la formulan a Dios con cándida buena intención personas piadosas—principalmente mujeres—bajo el pretexto de padecer por Cristo. Con razón advierte Schram que esta petición es imprudentísima, ni pueden alegarse los ejemplos de algunos santos, que son más de admirar que de imitar, y que suponen un especial instinto del Espíritu Santo que fuera temerario presumir [26].

Otras veces la petición se dirige al mismo demonio, con el que se establece una especie de *pacto* a cambio de alguna ventaja temporal, con frecuencia de índole pecaminosa. Los desgraciados que se atreven a dar este paso le dan voluntariamente al demonio un espantoso poder sobre ellos, del que, en justo castigo de Dios, les será dificilísimo desembarazarse después. En gran peligro se ponen de eterna condenación.

2.ª El castigo del pecado.—Es la causa más frecuente y ordinaria de la posesión. Dios no suele permitir este gran mal sino en castigo del pecado y para inspirar un gran horror hacia él.

Entre los pecados, los hay que parecen postular con especial eficacia el castigo de la posesión. Un gran especialista en la materia, Thyrée [27], señala la infidelidad y la apostasía, el abuso de la Santísima Eucaristía, la blasfemia, el orgullo, los excesos de la lujuria, de la envidia y de la avaricia, la persecución contra los siervos de Dios, la impiedad de los hijos para con sus padres, las violencias de la cólera, el desprecio de Dios y de las cosas santas, las imprecaciones y los pactos por los que se entrega uno al demonio. En general, los grandes crímenes predisponen a esta servidumbre horrible, que convierte al cuerpo del hombre en morada de Satanás. La historia presenta numerosos ejemplos de estos castigos espantosos, que hacen presentir a los pecadores lo que será el infierno.

3.ª La providencia de Dios para purificar a un alma santa.—Aunque no sea muy frecuente, se han dado casos en las vidas de los santos. El más notable y conocido es el del P. Surin.

Cuando Dios abandona de esta manera el cuerpo de uno de sus siervos a la crueldad de Satanás, es para santificar más y mejor el alma que le ama y quiere servirle con todas sus fuerzas. Esta prueba terrible es de eficacia maravillosa para inspirar horror a los demonios, temor de los juicios de Dios, humildad y espíritu de oración. Dios sostiene con su gracia a estos fieles servidores que se ven acometidos con tanta saña por el enemigo infernal.

Esta posesión resulta también útil al prójimo. El espectáculo de una criatura que sufre las más atroces violencias da a conocer, por una parte, el odio, la rabia, la furia del demonio contra el hombre, y por otra, la protección misericordiosa de Dios, que, como se vio en la persona de Job, no deja ir al demonio más lejos de lo que pueden soportar las fuerzas de sus siervos.

Otra lección no menos importante se desprende todavía de las posesiones en general. Los horribles furores del demonio sobre los cuerpos de los posesos son un preludio de la condenación, y advierten a todos cuán dignas de compasión son las almas esclavas de sus pecados y colocadas, por así decirlo, en el vestíbulo del infierno. Como advierte San Agustín [28], los hombres carnales temen más los males presentes que los futuros, y por esto les hiere Dios en el tiempo, para hacerles comprender lo que serán los espantosos suplicios de la eternidad.

Las posesiones, finalmente, sirven para hacer brillar la divinidad de Nuestro Señor Jesucristo, el poder de la Iglesia y el crédito de los santos.

[26] Cf. *Théologie mystique* t.1 p.1.ª c.3 § 87.
[27] Cf. *De daemoniacis* p.2.ª c.30 n.9-23.
[28] *Contra Adimantum* c.17: ML 42,159.

Al nombre de Jesucristo, ante los exorcismos de sus sacerdotes y las conminaciones de los grandes siervos de Dios, los demonios tiemblan, suplican, responden y abandonan los cuerpos que atormentan. Dios no permite nunca el mal sino para sacar mayores bienes.

222. 5. Remedios contra la posesión diabólica.—Todo cuanto tienda a debilitar la acción del demonio sobre el alma, purificándola y fortaleciéndola, podrá utilizarse como remedio *general* y *remoto* contra la posesión diabólica. Pero de una manera más *próxima* y *específica* el Ritual Romano señala los principales remedios [29], a los que fácilmente pueden reducirse todos los demás que señalan los autores especializados en la materia.

He aquí los remedios principales:

1.º La confesión sacramental.—Siendo la causa más ordinaria de la posesión el castigo del pecado, es preciso, ante todo, suprimir esta causa por una confesión humilde y sincera. Sobre todo si es *general* de toda la vida tendrá particular eficacia, por la humillación y profunda renovación del alma que supone.

2.º La sagrada comunión.—El Ritual Romano la recomienda con frecuencia—*saepius*—bajo la dirección del sacerdote. Y se comprende que la presencia y el contacto de Jesucristo, vencedor del demonio, tenga particular eficacia para liberar de su esclavitud a sus desgraciadas víctimas. Sin embargo, la sagrada comunión no debe administrarse al poseso sino en los momentos de calma; y hay que procurar, además, evitar todo peligro de irreverencia o profanación, como prescribe el Ritual [30].

3.º La oración y el ayuno.—Cierto género de demonios no pueden echarse sino a base de este medio (Mt 17,20). La oración humilde y perseverante, acompañada del ayuno y mortificación, obtienen del cielo infaliblemente la gracia de la curación. No debe omitirse nunca este remedio aunque se empleen también todos los demás.

4.º Los sacramentales.—Los objetos consagrados por las oraciones de la Iglesia tienen una virtud especial contra Satanás. Sobre todo el *agua bendita* tiene particular eficacia, plenamente comprobada en multitud de ocasiones. Santa Teresa era devotísima de ella por haber comprobado su extraordinaria eficacia contra los asaltos diabólicos [31].

5.º La santa cruz.—El Ritual prescribe a los exorcistas tener en las manos o ante sus ojos el santo crucifijo [32]. Se ha comprobado mil veces

[29] «Admoneatur obsessus, si mente et corpore valeat, ut pro se oret Deum, ac ieiunet, et sacra confessione et communione saepius ad arbitrium sacerdotis se communiat» (Ritual, *De exorcizandis obsessis*).

[30] «Sanctissima vero Eucharistia super caput obsessi aut aliter eius corpori non admoveatur, ob irreverentiae periculum» (Ritual, *De exorcizandis obsessis*).

[31] «De muchas veces tengo experiencia que no hay cosa con que huyan más para no tornar. De la cruz también huyen, mas vuelven. Debe de ser grande la virtud del agua bendita... Considero yo qué gran cosa es todo lo que está ordenado por la Iglesia y regálame mucho ver que tengan tanta fuerza aquellas palabras que así la pongan en el agua, para que sea tan grande la diferencia que hace a lo que no es bendito» (Santa Teresa, *Vida* 31,4). He aquí las palabras del *Ritual* a que alude la Santa: «Exorcizo te, creatura aquae... ut fias aqua exorcizata ad effugandam omnem potestatem inimici, et ipsum inimicum eradicare et explantare valeas cum angelis suis apostaticis... Ut ubicumque fuerit aspersa, per invocationem sancti nominis tui, omnis infestatio immundi spiritus abigatur, terrorque venenosi serpentis procul pellatur» *(Ordo ad faciendam aquam benedictam)*.

[32] «Habeat prae manibus vel in conspectu crucifixum» *(De exorcizandis obsessis)*.

que su sola vista basta para poner en fuga a los demonios. El signo de la cruz trazado con la mano ha estado siempre en uso entre los cristianos como soberano preservativo contra Satanás. Y la Iglesia, que lo utiliza para la mayor parte de las bendiciones que confiere, lo multiplica particularmente en los exorcismos. Los santos suelen liberar a los posesos con el solo signo de la cruz trazado sobre ellos.

6.º Las reliquias de los santos.—El Ritual recomienda su uso a los exorcistas [33]. El contacto de estos restos benditos y santificados les produce a los demonios la sensación de carbones encendidos que les queman. Las partículas de la *verdadera cruz* son, entre todas las reliquias, las más preciosas y veneradas entre los cristianos y las que más horror inspiran a los ángeles caídos, porque les recuerdan la grande y definitiva derrota que les infligió en ella el Salvador del mundo.

7.º Los santos nombres de Jesús y de María.—El nombre de Jesús tiene una eficacia soberana para ahuyentar a los demonios. Lo prometió el Salvador en el Evangelio. «En mi nombre echarán los demonios» (Mc 16, 17); lo usaron los apóstoles: «En nombre de Jesucristo, te mando salir de ésta. Y en el mismo instante salió» (Act 16,18), y se ha empleado siempre en la santa Iglesia. Los santos han acostumbrado ejercitar su imperio sobre el demonio a base de esta invocación santísima acompañada del signo de la cruz.

El nombre de María es también odioso y terrible a los demonios. Los ejemplos de su saludable eficacia son innumerables y justifican plenamente el sentimiento general de la piedad cristiana, que ve en la invocación del nombre de María un remedio soberano contra los asaltos de la serpiente infernal.

Pero, aparte de estos medios que cada cristiano puede emplear por su cuenta contra las violencias de los demonios, la Iglesia tiene instituidos otros medios oficiales, cuyo empleo solemne reserva a sus legítimos ministros. Tales son los *exorcismos*, de los que vamos a tratar brevemente.

223. 6. **Los exorcismos.**—La santa Iglesia, en virtud de la potestad de lanzar los demonios recibida de Jesucristo, instituyó el orden de los *exorcistas*, que constituye la tercera de las cuatro *órdenes menores* [34]. En el momento de conferirla, el obispo entrega al ordenando el libro de los exorcismos al mismo tiempo que pronuncia estas palabras: «Toma y encomiéndalo a la memoria; y recibe la potestad de imponer las manos sobre los energúmenos, ya sean bautizados, ya catecúmenos». Desde aquel momento, el ordenado tiene la potestad de expulsar los demonios del cuerpo de los posesos.

Sin embargo, como el ejercicio de esa potestad supone mucha ciencia, virtud y discreción, la Iglesia no permite ejercitarla *pública y solemnemente* sino a *sacerdotes* expresamente designados para ello por el obispo diocesano [35]. En *privado* puede

[33] «Reliquiae quoque sanctorum, ubi haberi possint, decenter ac tuto colligatae, et coopertae, ad pectus vel caput obsessi reverenter, admoveantur; sed caveatur ne res sacrae indigne tractentur, aut illis a daemone ulla fiat iniuria» *(De exorcizandis obsessis)*.

[34] Cf. CIC cn.949.

[35] Cf. CIC cn.1151-3.

usar de los exorcismos cualquier sacerdote, pero en este caso no son propiamente sacramentales, sino simples oraciones privadas, y su eficacia es, por consiguiente, mucho menor.

Otra cosa es el *conjuro* o *adjuración*, que puede ser ejercitada en privado incluso por los mismos seglares con las debidas condiciones [36], y tiene por finalidad rechazar como enemigo al demonio y reprimirle, en virtud del divino nombre, para que no perjudique espiritual o corporalmente. Nótese, sin embargo, que, como enseña Santo Tomás, jamás puede hacerse esta adjuración en tono de súplica o deprecación al demonio —lo que supondría cierta benevolencia o sumisión hacia él—, sino en tono autoritativo y de repulsa («vete, calla, sal de aquí»), que supone desprecio y desestima [37].

El Ritual señala el procedimiento para realizar los exorcismos solemnes y da muy sabios consejos a los exorcistas. Como esta materia no es de interés general, omitimos tratarla con detalle. Basta recoger aquí en términos generales que es preciso ante todo *comprobar muy bien* la realidad de la posesión (que a tantas falsificaciones se presta); y, una vez obtenida la autorización expresa del obispo y haberse preparado diligentemente con la confesión sacramental, la oración y el ayuno, se harán los exorcismos en una iglesia o capilla (rara vez en una casa particular) en compañía de testigos graves y piadosos (pocos en número) y con fuerzas bastantes para sujetar al paciente en las crisis (a cargo de mujeres prudentes y pías si se trata de posesas). Las interrogaciones se harán con autoridad e imperio, pocas en número, a base sobre todo de las que señala el Ritual. Los testigos permanecerán en silencio y oración sin interrogar jamás al demonio. Se repetirán las sesiones cuantas veces sea menester hasta que el demonio salga o declare estar dispuesto a salir. Y, una vez obtenida y comprobada plenamente la liberación [38], rogará a Dios el exorcista que conmine al demonio para que jamás vuelva al cuerpo que hubo de abandonar; dé gracias a Dios y exhorte al liberado a bendecir al Señor y huir cuidadosamente de todo pecado para no caer otra vez en poder del espíritu infernal.

[36] «Privatim omnibus quidem licitum est adiurare; solemniter autem tantum Ecclesiae ministris ad id constitutis, et cum Episcopi expressa licentia» (SAN ALFONSO DE LIGORIO, *Theologia moralis* l.3 tr.2 c.1 dub.7. Apendix, *de Adiuratione* n.4 t.2 p 56).

[37] Cf. II-II,90,2.

[38] Téngase muy presente que no siempre se obtendrá, por altos y secretos juicios de Dios. El exorcismo no tiene la eficacia infalible de los sacramentos, que obran *ex opere operato*. Puede ocurrir que no convenga a los designios de Dios sobre una determinada alma o los que la rodean conceder la gracia de la liberación. No olvidemos que el santo P. Surín permaneció doce años bajo la odiosa esclavitud de Satanás. Sin embargo, los exorcismos —como enseña San Ligorio (l.3 n.193)—siempre producen algún efecto saludable, al menos atenuando las fuerzas del demonio sobre el cuerpo del poseso.

CAPITULO IV

Lucha contra la propia carne

224. BOSSUET, *Traité de la concupiscence;* RIBET, *L'ascétique chrétienne* c.13; TANQUEREY, *Teología ascética* n.193-98.

225. El mundo y el demonio son nuestros principales enemigos *externos.* Pero llevamos todos encima un enemigo *interno* mil veces más terrible que los otros dos: nuestra propia carne. Al mundo se le puede vencer con relativa facilidad despreciando sus pompas y vanidades; el mismo demonio, como acabamos de ver, no resiste al poder sobrenatural de un poco de agua bendita; pero nuestra propia carne nos tiene declarada a todos una guerra sin cuartel, y es dificilísimo ponerse totalmente a cubierto de sus exigencias y terribles acometidas.

De dos modos muy distintos—aunque se expliquen y complementen mutuamente—nos hace guerra nuestra propia carne, convirtiéndose en el mayor enemigo de nuestra alma: *a)* por su horror instintivo al sufrimiento, y *b)* por su afán insaciable de gozar. El primero es un gran obstáculo—acaso el mayor de todos—para la propia santificación, que supone indispensablemente la perfecta renuncia de sí mismo y una abnegación heroica; el segundo puede comprometer incluso nuestra misma salvación eterna. Es, pues, urgentísimo señalar la manera de contrarrestar y anular esas dos tendencias tan peligrosas.

Empecemos por la última, de aplicación más necesaria y universal. Su vencimiento interesa a todos los cristianos en general, no sólo a los que tratan de santificarse.

ARTICULO I

LA SED INSACIABLE DE GOZAR

Es la tendencia propia y característica de nuestra sensualidad. El horror al sufrimiento no es más que una consecuencia lógica y el aspecto negativo de esta sed. Huimos del dolor porque amamos el placer. Esta tendencia al placer es lo que se conoce con el nombre de *concupiscencia.*

226. 1. **Naturaleza de la concupiscencia.**—Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, define la concupiscencia como el apetito del placer: «Concupiscentia est appetitus delectabilis». Reside propiamente en el apetito sensitivo; pero participa tam-

bién de ella el alma, ya que, por su íntima unión con el cuerpo, el bien sensitivo es también bien del conjunto [1].

El placer—aun el sensible y corporal—de suyo no es malo. Dios mismo, autor de la naturaleza, lo ha puesto en el ejercicio de ciertas actividades naturales—las que miran, sobre todo, a la conservación del individuo y de la especie—para facilitarlas y estimularlas. Lo que ocurre es que, a raíz de la caída original del género humano, se rompió el equilibrio de nuestras facultades, que sometía plenamente a la razón nuestros apetitos inferiores; y, a consecuencia de esa ruptura, la concupiscencia o apetito del placer se levanta muchas veces contra las exigencias de la razón y nos empuja hacia el pecado. Nadie ha expresado jamás con mayor vivacidad y dramatismo que San Pablo este combate entre la carne y el espíritu, esta lucha encarnizada e incesante que todos hemos de sostener contra nosotros mismos a fin de someter nuestros instintos corporales al control y gobierno de la razón iluminada por la fe [2].

La dificultad está en señalar el límite que separa el placer honesto del desordenado y prohibido y mantenerse siempre dentro de los ámbitos de aquél. Esta dificultad sube de punto si se tiene en cuenta que el uso de los placeres lícitos sirve con frecuencia de aliciente e incentivo a los desordenados e ilícitos. Por eso, la mortificación cristiana aconsejó siempre privarse de muchas cosas lícitas y de muchos placeres honestos; no por empeñarse en ver pecado donde no lo hay, sino como defensa y garantía del bien, que peligra si se acerca imprudentemente a los linderos del mal.

En efecto: con frecuencia las satisfacciones concedidas a un sentido despiertan los apetitos de los otros. La razón es porque el placer, localizado en los cinco sentidos, se encuentra difundido por todo el cuerpo, y al tocar a uno cualquiera de ellos, se hace vibrar al organismo entero. Esto es particularmente verdadero del sentido del tacto, que reside en cualquier parte del cuerpo, y que, después del pecado original, tiende a los goces animales con una vivacidad y violencia muy superior a la de los otros sentidos.

Sin embargo, y a pesar de la multitud y variedad de los instintos corporales, la lucha principal se entabla en torno a las dos tendencias más necesarias para la conservación del individuo y de la especie: la nutrición y la generación. Las otras inclinaciones sensitivas se ponen casi siempre al servicio de estas dos, que absorben y tiranizan al hombre. Y es preciso advertir que en estas dos operaciones vitales, la concupiscencia—en cuanto tal—busca únicamente el placer y el goce, sin importarle para nada su fin providencial y moral, que es la conservación del individuo y de la especie; hasta el punto de que, si la razón no interviene para contener dentro de los jus-

[1] I-II,30,1.
[2] Cf. Rom 7,14-25; 2 Cor 12,7-10.

tos límites el apetito instintivo, éste puede conducir fácilmente a la ruina del individuo y de la especie. He aquí cómo describe Bossuet estos dos excesos que son la vergüenza del hombre:

«El placer de la comida les cautiva; en lugar de comer para vivir, *parecen*—como dice un antiguo y después de él San Agustín—*no vivir sino para comer*. Aun aquellos que saben regular sus deseos y toman la comida por necesidad de la naturaleza, engañados por el placer y seducidos por él, van más allá de los justos límites; se dejan vencer insensiblemente por su apetito, y no creen jamás haber satisfecho enteramente su necesidad en tanto que la bebida y la comida halagan su gusto. Así, dice San Agustín, la concupiscencia no sabe jamás dónde termina la necesidad: «Nescit cupiditas ubi finitur necessitas». Hay, pues, aquí una enfermedad que el contagio de la carne produce en el espíritu; una enfermedad contra la cual no se debe jamás cesar de combatir ni de buscar los remedios por la sobriedad y la templanza, por la abstinencia y el ayuno.

Y ¿quién osará pensar en otros excesos que se presentan de una manera mucho más perniciosa en otro placer de los sentidos? ¿Quién se atreverá a hablar o a pensar en ellos, puesto que no se puede hablar sin vergüenza y no se puede pensar sin peligro aun para abominarlos y maldecirlos? ¡Oh Dios!—una vez más todavía—, ¿quién se atreverá a hablar de aquella llaga profunda y vergonzosa de la naturaleza, de aquella concupiscencia que sujeta el alma al cuerpo con lazos tan dulces y apretados, que tanto cuesta romper y que causa tan espantosos desórdenes en el género humano? Maldita la tierra, maldita la tierra, una y mil veces maldita la tierra, de la que sale continuamente un tan espeso humo, vapores tan negros, que se levantan de esas pasiones tenebrosas y que nos ocultan el cielo y la luz, que atrae los relámpagos y rayos de la justicia divina contra la corrupción del género humano» [3].

Y conviene añadir que estos dos tipos de placeres vergonzosos están íntimamente relacionados. Los placeres de la mesa preparan los de la carne; la gula es la antesala de la lujuria. La Sagrada Escritura las asocia con frecuencia [4], y la experiencia confirma diariamente el oráculo divino. En la misma fisiología humana puede encontrarse la raíz de esa mutua y perniciosa influencia entre ambos vergonzosos apetitos.

Es incalculable el daño que tales apetitos no mortificados nos pueden acarrear no sólo en orden a la perfección—que es absolutamente imposible con ellos—, sino incluso a nuestra misma salvación eterna. Se comprende sin esfuerzo que un tal rebajamiento hacia el fango de la tierra es diametralmente contrario a la perfección cristiana, que separa al hombre de las criaturas inferiores y lo eleva sobre ellas y sobre sí mismo hasta la unión íntima con Dios. El hombre sensual no solamente no está unido con Dios, sino que pierde por entero el sentido de

[3] Bossuet, *Traité de la concupiscence* c.4.
[4] «El vino y las mujeres extravían a los sensatos» (Eccli 19,2). «Y no os embriaguéis de vino, en el cual está la liviandad» (Eph 5,18).

las cosas divinas, como dice San Pablo [5]; su vida está en los goces del cuerpo. Esclavo de sus miembros, ha abandonado las alturas superiores del espíritu para hundirse en la vileza de la carne. Si conserva la lucidez de la inteligencia y el uso de la razón es únicamente para las cosas humanas y, sobre todo, para satisfacer sus apetitos y sentidos de una manera cada vez más refinada y envilecida. El mundo de la fe le está como cerrado y prohibido y no ve en él más que contradicciones e imposibles. Sin duda hay muchos grados en esta ceguera del espíritu, como los hay en la esclavitud carnal, pero casi siempre están en mutua e inevitable proporción.

Y todo esto que afecta a la sensualidad en general resulta particularmente verdadero de la degradación de la impureza. Subvierte por completo los sentidos y aparta los ojos del alma del cielo y de los juicios de Dios [6]. Aquí el desorden es siempre mortal. No solamente compromete la perfección, sino que se renuncia a la salvación. Las tinieblas se esparcen sobre el alma y se convierten en oscurísima noche:

«Querer que un hombre carnal—dice Bourdaloue—pueda tener pensamientos razonables es querer que la carne sea espíritu; y he aquí por qué el Apóstol concluye que un hombre poseído de esta pasión, por muy inteligente que parezca por otro lado, no conoce ni comprende las cosas de Dios, puesto que nada tienen que ver con las que constituyen su infeliz patrimonio... Y así se ve a estos hombres esclavos de su sensualidad, cuando la pasión les solicita, cerrar los ojos a todas las consideraciones divinas y humanas... Pierden, sobre todo, tres conocimientos fundamentales: el conocimiento de sí mismos, el de su propio pecado y el de Dios» [7].

Se impone, pues, señalar los convenientes remedios contra tan peligrosos desórdenes de nuestra naturaleza mal inclinada.

227. 2. **Remedios contra la concupiscencia.**—La lucha contra la propia sensualidad no termina sino con la vida; pero es particularmente violenta en los comienzos de la vida espiritual (vía purgativa), sobre todo si se trata de un alma que se ha vuelto a Dios después de una vida de desórdenes y pecados. La razón natural sugiere algunos remedios que no dejan de ser útiles en la práctica; pero los más eficaces provienen de la fe y son de tipo estrictamente sobrenatural. He aquí los principales [8], en primer lugar los de tipo puramente natural:

[5] «El hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente» (1 Cor 2,14).

[6] «Et everterunt sensum suum, et declinaverunt oculos suos ut non viderent caelum neque recordarentur iudiciorum iustorum» (Dan 13,9).

[7] BOURDALOUE, *Serm. sur l'impureté* t.3 p.97-99.

[8] Cf. RIBET, *L'ascétique* c.13 n.11-16.

1.º MORTIFICARSE EN COSAS LÍCITAS.—La primera precaución que hay que tomar en la lucha contra la propia sensualidad es la de no llegar jamás al borde o límite de las satisfacciones permitidas. Pretender que nos detendremos a tiempo y que con la ayuda de la razón advertiremos el límite preciso más allá del cual comienza el pecado, es andar haciendo equilibrios más peligrosos que los de los acróbatas sobre la cuerda tendida. De ciento que lo ensayan, apenas uno acierta a mantenerse en equilibrio, y aun este que lo logra alguna vez, el día menos pensado sucumbe víctima de la distracción o del vértigo. Con razón afirma Clemente de Alejandría que «bien pronto harán lo que no está permitido los que hacen todo lo que está permitido» [9].

Por otra parte, ¿qué relación puede tener con la perfección una conducta que hace caso omiso de los consejos y no tiene en cuenta más que los preceptos rigurosos?

Es increíble hasta dónde se puede llegar en la mortificación de los propios gustos y caprichos sin comprometer para nada, antes bien aumentando, la salud del cuerpo y el bienestar del alma. Si queremos mantenernos lejos del pecado y caminar a grandes pasos hacia la perfección, es preciso cercenar sin compasión un gran número de satisfacciones que deleitarían nuestros ojos, oídos, olfato, gusto y tacto. Volveremos sobre esto al hablar de la purificación de los sentidos externos [10].

2.º AFICIONARSE AL SUFRIMIENTO Y A LA CRUZ.—Nada hay que tanto contrarreste las acometidas de la sensualidad como sufrir con calma e igualdad de ánimo las punzadas del dolor y aun imponérselo voluntariamente. Tal ha sido siempre la práctica de todos los santos, que llegaron, a veces, a extremos increíbles en la práctica positiva de la mortificación cristiana. La recompensa de tales privaciones es realmente espléndida aun acá en la tierra. Llega un momento en que ya no pueden sufrir, porque encuentran su placer en el dolor. Frases como éstas: «O padecer o morir» (Santa Teresa), «No morir, sino padecer» (Santa María Magdalena de Pazzis), «Padecer, Señor, y ser despreciado por Vos» (San Juan de la Cruz), «He llegado a no poder sufrir, pues me es dulce todo padecimiento» (Santa Teresita del Niño Jesús) y otras semejantes suponen un dominio asombroso de sí mismos y son la mejor defensa y salvaguardia contra los asaltos de la sensualidad. Muy lejos está de ella quien prefiere el dolor al placer. Volveremos sobre este asunto un poco más abajo (cf. n.232,4.º).

3.º COMBATIR LA OCIOSIDAD.—La semilla de la sensualidad encuentra terreno abonado en un alma desocupada y ociosa. La ociosidad es la madre de todos los vicios: «multam enim malitiam docuit otiositas» (Ecli 33,29), pero de un modo especial lo es de las voluptuosidades de la carne. El hombre que quiera preservarse de sus asaltos tiene que procurar estar siempre ocupado en alguna cosa provechosa y útil.

Entre todas las ocupaciones, las de tipo intelectual son particularmente aptas para contrarrestar la sensualidad. La razón es porque el ejercicio dominante de una facultad debilita y enflaquece las demás, aparte de que el ejercicio intelectual substrae a las pasiones sensuales los objetos que las alimentan. En la práctica es un hecho de experiencia cotidiana que las voluptuosidades de la carne obscurecen y debilitan el espíritu, mientras que la templanza y castidad predisponen admirablemente para el trabajo intelectual.

4.º HUIDA DE LAS OCASIONES PELIGROSAS.—Es el más importante y decisivo de los remedios de orden puramente natural. La voluntad más enér-

[9] *Paedagogus* l.2 c.1 (MG 8,399): «Cito enim adducuntur, ut ea faciant quae non licet, qui faciunt omnia quae licet».

[10] Cf. n.236ss.

gica está expuesta a sucumbir con facilidad, sometida imprudentemente a la dura prueba de una ocasión sugestiva. San Agustín escribió a este propósito una página dramática relativa a su amigo Alipio [11]. No valen propósitos enérgicos ni determinaciones inquebrantables: todo se hunde ante la fuerza terriblemente fascinadora de una ocasión. Los sentidos se excitan, se enciende la fantasía, aumenta fuertemente la pasión, se pierde el control de sí mismo y sobreviene fatalmente la caída.

Sobre todo hay que ejercer una vigilancia extremada sobre el sentido de la vista. Recuérdese la profunda sabiduría encerrada en el adagio popular «ojos que no ven, corazón que no siente». Temperamentos hay que se mantienen fácilmente en la línea del bien cuando sus ojos no encuentran nada en qué tropezar, pero sucumben con increíble facilidad ante una imagen sugestiva que se pone delante de sus ojos. Estos tales han de huir como de la peste de todo cuanto pueda impresionar el sentido de la vista. De lo contrario, la caída es casi completamente segura.

Hasta aquí hemos señalado algunos medios de tipo puramente natural. Más importantes y eficaces son los que nacen de la fe. He aquí los principales:

5.° CONSIDERAR LA DIGNIDAD DEL CRISTIANO.—El hombre por su naturaleza racional está mil veces por encima del mundo de los animales. ¿Y habría de dejarse llevar por la vergonzosa sensualidad, que le es enteramente común con las bestias, con mengua y menoscabo de su dignidad humana?

Pero mil veces por encima de su dignidad humana, puramente natural, está su dignidad cristiana, estrictamente sobrenatural. Por la gracia, en efecto, el hombre es elevado, de alguna manera, al rango de la divinidad. Ha recibido una participación misteriosa, pero realísima, de la naturaleza misma de Dios, que le hace verdaderamente *hijo suyo* por una especie de adopción *intrínseca*, que en nada se parece a las adopciones humanas, que son puramente extrínsecas y que se fundan en un título jurídico que no pone realmente nada en el alma del adoptado. En la adopción divina de la gracia, en cambio, puede decirse que por las venas del cristiano corre la sangre misma de Dios. Mientras permanezca en ese estado es heredero del cielo por derecho propio: «si filii, et heredes» (Rom 8,17). Su dignidad es tan alta, que rebasa inconmensurablemente a la de la creación entera, incluyendo a la misma naturaleza angélica en cuanto tal [12]. Por eso, Santo Tomás de Aquino afirma sin vacilar que el bien sobrenatural de un solo individuo procedente de la gracia santificante está por encima y vale más que el bien natural de todo el universo [13].

Ahora bien: ¿será posible que un cristiano que crea y piense seriamente estas cosas se deje arrastrar por las pasiones viles, que le arrebatarían de un golpe su divina grandeza y le rebajarían al nivel de los brutos animales? San Pablo no encontraba otro argumento de mayor fuerza que éste para apartar a los primeros cristianos de los desórdenes de la carne en cualquiera de sus manifestaciones: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz?... ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis? Habéis sido comprados a gran precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo» (1 Cor 6,15-20).

[11] Cf. *Confesiones* l.6 c.8.

[12] O sea, prescindiendo de la gracia santificante, que han recibido también los ángeles, y considerando su naturaleza angélica únicamente como tal naturaleza.

[13] «Bonum gratiae unius, maius est quam bonum naturae totius Universi» (I-II,113,9 ad 2).

6.º CONSIDERAR EL CASTIGO DEL PECADO.—Pero si la nobleza de estos motivos tan sublimes fuera demasiado exquisita para impresionar a inteligencias envilecidas por el pecado, bueno será ayudarse de otros motivos inferiores. Entre ellos ocupa el primer lugar la consideración de los castigos que aguardan a la gula y la lujuria en el purgatorio o en el infierno eterno. La Sagrada Escritura nos ofrece abundantes ejemplos. El salmista pide a Dios que el temor de sus juicios penetre en su carne a fin de permanecer fiel a sus mandamientos [14]; San Pablo castigaba su cuerpo y lo reducía a servidumbre, no fuera a condenarse él después de haber predicado a los demás [15], etc. Contra el ímpetu pasional de la carne en busca del placer, nada más oportuno que el recuerdo de los espantosos tormentos que le aguardan a ella misma en el infierno eterno o a su pobre alma en un terrible y prolongado purgatorio. Porque es preciso recordar que, aun en el supuesto de que se levante el hombre de su culpa y obtenga la remisión de su pecado —cosa muy insegura y que puede fallar muy fácilmente—, todavía le queda un reato de pena temporal, que tendrá que expiar en esta vida con una dura penitencia o en la otra con las penas terribles del purgatorio. En cualquiera de los dos casos, el dolor que tendrá que soportar excede con mucho al brevísimo placer que se proporcionó pecando. Aun desde este solo punto de vista, el pecador realiza un mal negocio: sale francamente perdiendo.

7.º EL RECUERDO DE LA PASIÓN DE CRISTO.—Los motivos inspirados en el amor y la gratitud son mucho más nobles y elevados que los que tienen por origen el temor. Jesucristo fue clavado en la cruz a causa de nuestros pecados. El pecador consciente de ello, en cuanto está de su parte, vuelve a crucificar a Jesucristo, renovando la causa de su muerte. La más elemental gratitud y delicadeza para con su piadosísimo Redentor debe detenerle ante el pecado. Aun en el supuesto de que nada tuvieran que ver nuestros pecados con sus dolores redentores, la consideración de un Jefe coronado de espinas debería avergonzarnos de andar buscando nuestros *deleites y regalos*, como dice hermosamente San Bernardo [16]. El apóstol San Pablo insiste en este argumento y hace de la mortificación de la carne la prueba decisiva de pertenecer realmente a Cristo [17]. Y San Pedro nos recuerda que, puesto que Cristo padeció en la carne, es preciso romper con el pecado [18].

8.º LA ORACIÓN HUMILDE Y PERSEVERANTE.—Sin la gracia de Dios es imposible el triunfo completo sobre nuestra propia concupiscencia; y esa gracia de Dios está prometida infaliblemente a la oración revestida de las debidas condiciones.

Consta todo ello en la Sagrada Escritura. El autor del libro de la Sabiduría reconoce abiertamente que no puede permanecer continente sin la ayuda de Dios que implora con humildad [19]. El Eclesiástico implora ser preservado de la concupiscencia y de los deseos lascivos [20]. San Pablo pide tres veces al Señor que le libre del aguijón de la carne, y el Señor le responde que le basta su gracia, que en la flaqueza llega al colmo de su poder [21]. Ello

[14] Ps 118,120: «Confige timore tuo carnes meas; a iudiciis enim tuis timui».

[15] 1 Cor 9,27: «Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar».

[16] *In festo omnium Sanctorum* serm.5 n.9 (ML 183,480): «Pudeat sub spinato capite, membrum fieri delicatum».

[17] Gal 5,24: «Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis».

[18] 1 Petr 4,1: «Christo igitur passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini, quia qui passus est in carne, desiit a peccatis».

[19] Sap 8,21: «Et ut scivi quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det; ... adii Dominum, et deprecatus sum illum».

[20] Eccli 23,6: «Aufer a me ventris concupiscentias, et concubitus concupiscentiae ne apprehendant me, et animae irreverenti et infrunitae ne tradas me».

[21] 2 Cor 12,7-8.

equivale a decirle que recurra a la oración, fuente ordinaria de la gracia.

En cuanto a la eficacia infalible de la oración revestida de las debidas condiciones, quedará ampliamente demostrada en su lugar correspondiente [22].

9.º La devoción entrañable a María.—La inmaculada, la toda pura, la Reina de los ángeles, es también la mediadora de todas las gracias y la abogada y refugio de pecadores. Una devoción tierna y profunda a nuestra Madre del cielo y su invocación confiada y ardiente a la hora del peligro es garantía infalible de victoria. San Alfonso María de Ligorio solía preguntar a las almas que dudaban si habían consentido o no en la tentación: «¿Invocaste a María?» La respuesta afirmativa era para el Santo prueba decisiva de haber salido victorioso.

10.º La frecuencia de los sacramentos.—Es el remedio más seguro y eficaz contra toda clase de pecados, sobre todo contra los asaltos de la concupiscencia.

La confesión no solamente borra nuestros pecados pasados, sino que nos da fuerzas y energías para preservarnos de los futuros. El alma que se sienta esclavizada por los vicios de la carne ha de acudir en primer término a esta fuente de purificación, regulando la frecuencia de sus confesiones según las fuerzas que necesite para *no caer*, no para levantarse de la culpa después de la caída. El procedimiento de esperar la caída para levantarse de ella en el sacramento de la penitencia es completamente equivocado, porque de esa forma no se llega nunca a la extirpación del hábito vicioso, antes, al contrario, se va arraigando cada vez más fuertemente por la repetición de actos. Es preciso *prevenir* las caídas, acercándose al sacramento de la penitencia cuando nota el alma que va debilitándose y perdiendo fuerzas a fin de volver a recobrarlas, evitando con ello la caída que ya se aproximaba. Si para lograr este resultado es preciso al principio confesarse dos o tres veces por semana, no se debe vacilar un momento en practicarlo así. Toda clase de diligencias son pocas para librarse de semejante esclavitud y empezar a respirar a pleno pulmón el aire puro de la gloriosa libertad que corresponde a un hijo de Dios.

Ayudará mucho también tener un *confesor fijo*, al que se le descubra el alma por entero y del que se acepten la ayuda y los consejos. El tener que dar cuenta de su alma siempre a un mismo y determinado confesor ata mucho los vuelos de la imaginación y representa un freno no despreciable contra el ímpetu de las propias pasiones.

La sagrada comunión tiene eficacia soberana contra las concupiscencias de la carne. En ella recibimos real y verdaderamente al Cordero de Dios, que quita los pecados del mundo. Su alma santísima transfunde sobre la nuestra las gracias de fortaleza y resistencia contra el poder de las pasiones. Su carne purísima se pone en contacto con la nuestra pecadora y la espiritualiza y diviniza. No en vano ha sido llamada la Eucaristía pan de los ángeles y vino que engendra vírgenes. Los jóvenes, sobre todo, necesitan de este divino remedio para contrarrestar el ardor de sus pasiones juveniles. La experiencia en la dirección de las almas muestra claramente que no hay nada tan poderoso y eficaz para mantener a un joven en la templanza y castidad como la comunión frecuente y diaria.

[22] Cf. n.287.

ARTICULO 2

EL HORROR AL SUFRIMIENTO

228. RIBET, *L'ascétique chrétienne* c.42; ZACCHI, O.P., *Il problema del dolore*; TANQUEREY, *La divinización del sufrimiento*; GARRIGOU-LAGRANGE, *L'amour de Dieu et la croix de Jésus*.

229. Es el segundo aspecto de la lucha contra nuestra propia carne. El primero—su ansia insaciable de gozar—era un obstáculo grandísimo contra nuestra salvación eterna. Este segundo no se opone tan inmediatamente a ella, pero representa, sin embargo, el mayor y más terrible impedimento contra nuestra propia santificación. La inmensa mayoría de las almas que se van quedando en el camino dejan de llegar a la cumbre por no haber logrado dominar el horror al sufrimiento que experimenta su carne flaca. Solamente el que se decide a afrontar con energía inquebrantable el sufrimiento y la muerte prematura, si es preciso, logrará alcanzar las supremas alturas de la santidad. Hay que tomar aquella «muy determinada determinación» de que habla Santa Teresa como condición absolutamente indispensable para llegar a la perfección [1]. Quien no tenga ánimo para esto, ya puede renunciar a la santidad; no llegará jamás a ella.

Es, pues, de la mayor importancia examinar este punto con la amplitud que el caso requiere. San Juan de la Cruz concede al amor al sufrimiento una importancia excepcional en el proceso de la propia santificación.

230. 1. **Necesidad del sufrimiento.**—Ante todo es menester tener ideas claras sobre la absoluta necesidad del sufrimiento, tanto para reparar el pecado como, sobre todo, para la santificación del alma. Examinemos estos aspectos por separado.

a) PARA REPARAR EL PECADO.—El argumento para demostrarlo es muy sencillo. La balanza de la divina justicia, desequilibrada por el pecado original y restablecida a su fiel por la sangre de Cristo, cuyo valor se nos aplicó en el bautismo, quedó nuevamente desequilibrada por el pecado posterior. Ese pecado puso en uno de los platillos de la balanza el peso de un placer—todo pecado lo lleva consigo, y eso es precisamente lo que busca el pecador al cometerlo—, que determinó el desequilibrio. Se impone, pues, por la misma naturaleza de las cosas, que el equilibrio se restablezca por el peso de un dolor depositado en el otro platillo de la balanza. Es cierto que la principal reparación la realizó Jesucristo con su dolorosísima pasión y muerte, cuyo precio infinito se nos aplica por los sacramentos; pero también lo es que el cristiano, como miembro de Cristo, no puede desentenderse de la reparación ofrecida por su divina Cabeza. Falta algo a la pasión de Cristo—se atre-

[1] SANTA TERESA, *Camino* 21,2: «Digo que importa mucho, y el todo, una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino o no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo».

ve a decir San Pablo (Col 1,24)—, que deben ponerlo sus miembros cooperando con Cristo a su propia redención. De hecho, la absolución sacramental no nos quita de encima todo el reato de pena debida por el pecado—a menos de una contrición intensísima, que rara vez se da— [2], y es preciso pagar en esta o en la otra vida hasta el último maravedí (Mt 5,26).

b) Para la santificación del alma.—La santificación, como vimos en la primera parte de esta obra [3], consiste en un proceso cada vez más intenso de incorporación a Cristo. Se trata de una verdadera *cristificación*, a la que debe llegar todo cristiano so pena de no alcanzar la santidad. El santo es, en fin de cuentas, una fiel reproducción de Cristo, *otro Cristo*, con todas sus consecuencias.

Ahora bien: el camino para unirnos y transformarnos en El nos lo dejó trazado el mismo Cristo con caracteres inequívocos: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame» (Mt 16,24). No hay otro camino posible: es preciso abrazarse al dolor, cargar con la propia cruz y seguir a Cristo hasta la cumbre del Calvario; no para contemplar cómo le crucifican a El, sino para dejarse crucificar al lado suyo. Un santo ingenioso pudo establecer la siguiente ecuación, que juzgamos exactísima: santificación, igual a *cristificación;* cristificación, igual a *sacrificación*. La comodidad moderna y el amor propio humillado ante la propia cobardía podrán lanzar nuevas fórmulas e inventar sistemas de santificación cómodos y fáciles, pero todos ellos están inexorablemente condenados al fracaso. No hay más santificación posible que la crucifixión con Cristo. De hecho, todos los santos están ensangrentados. Y San Juan de la Cruz estaba tan convencido de ello, que llegó a escribir estas terminantes palabras:

«Si en algún tiempo, hermano mío, le persuadiere alguno, sea o no prelado, doctrina de anchura y más alivio, no le crea ni abrace *aunque se la confirme con milagros*, sino penitencia y más penitencia y desasimiento de todas las cosas. Y jamás, si quiere llegar a poseer a Cristo, le busque sin la cruz» [4].

231. 2. **Excelencia del sufrimiento.**—La excelencia del dolor cristiano aparece clara con sólo considerar las grandes ventajas que proporciona al alma. Los santos se dan perfecta cuenta de ello, y de ahí proviene la sed de padecer que devora sus almas. Bien pensadas las cosas, debería tener el dolor más atractivos para el cristiano que el placer para el gentil. El sufrir

[2] III,86,4-5.
[3] Cf. n.49-68.
[4] Carta al P. Juan de Santa Ana (n.23 en la 2.ª ed. de la BAC, p.1322).

pasa; pero el haber sufrido bien, no pasará jamás: dejará su huella en la eternidad.

He aquí los principales beneficios que el dolor cristiano nos proporciona:

1.º EXPÍA NUESTROS PECADOS.—Lo hemos visto más arriba. El reato de pena temporal que deja, como triste recuerdo de su presencia en el alma, el pecado ya perdonado hay que pagarlo enteramente a precio de dolor en esta vida o en la otra. Es una gracia extraordinaria de Dios hacérnoslo pagar en esta vida con sufrimientos *menores y meritorios* antes que en el purgatorio con sufrimientos incomparablemente mayores y sin mérito alguno para la vida eterna. Como quiera que en una forma o en otra, por las buenas o por las malas, en esta vida o en la otra, hay que saldar toda la cuenta que tenemos contraída ante Dios, vale la pena abrazarse con pasión al sufrimiento en esta vida, donde sufriremos mucho menos que en el purgatorio y aumentaremos a la vez nuestro mérito sobrenatural y nuestro grado de gloria en el cielo para toda la eternidad.

2.º SOMETE LA CARNE AL ESPÍRITU.—Debía saberlo San Pablo por propia experiencia cuando escribía a los corintios: Castigo mi cuerpo y lo reduzco a servidumbre» (1 Cor 9,27). La carne, en efecto, tiende a dominar al espíritu. Sólo a fuerza de látigo y de privaciones acaba por someterse al orden, ocupando el papel de esclava y dejando en libertad al alma. Es un hecho comprobado mil veces en la práctica que cuantas más comodidades se le ofrecen al cuerpo, más exigente se torna. Santa Teresa lo avisa con mucho encarecimiento a sus monjas, persuadida de la gran importancia que esto tiene en la vida espiritual [5]. En cambio, cuando se le somete a un plan de sufrimientos y severas restricciones, acaba por reducir sus exigencias a una mínima expresión [6]. Para llegar a tan felices resultados, bien vale la pena imponerse privaciones y sufrimientos voluntarios.

3.º NOS DESPRENDE DE LAS COSAS DE LA TIERRA.—Nada hay que nos haga experimentar con tanta fuerza que la tierra es un destierro como las punzadas del dolor. A través del cristal de las lágrimas aparece más turbia y asfixiante la atmósfera de la tierra. El alma levanta sus ojos al cielo, suspira por la patria eterna y aprende a despreciar las cosas de este mundo, que no solamente son incapaces de llenar sus aspiraciones infinitas hacia la perfecta felicidad, sino que vienen siempre envueltas en punzantes espinas y ásperos abrojos.

4.º NOS PURIFICA Y HERMOSEA.—Como el oro se limpia y purifica en el crisol, así el alma se embellece y abrillanta con la áspera lima del dolor. Todo pecado, por insignificante que parezca, es un *desorden* y, por lo mismo, es una deformidad, una verdadera *fealdad* del alma, ya que la belleza, como es sabido, no es otra cosa que «el esplendor del orden». Por consiguiente, todo aquello que por su misma naturaleza tienda a destruir el pecado o a borrar sus huellas tiene forzosamente que embellecer el alma. He ahí por qué el dolor purifica y hermosea nuestras almas.

5.º LO ALCANZA TODO DE DIOS.—Dios no desatiende nunca los gemidos de un corazón trabajado por el dolor. Siendo, como es, omnipotente e infinitamente feliz, no se deja vencer sino por la debilidad del que sufre. El mismo

[5] «Porque este cuerpo tiene una falta, que mientras más le regalan, más necesidades descubre. Es cosa extraña lo que quiere ser regalado; y, como tiene aquí algún buen color, por poca que sea la necesidad, engaña a la pobre del alma para que no medre» (*Camino* 11,2).

[6] «Y creed, hijas, que en comenzando a vencer estos corpezuelos, no nos cansan tanto» (SANTA TERESA, *ibid.*, 11,4).

declara en la Sagrada Escritura que nada sabe negar a los que acuden a El con los ojos arrasados en lágrimas [7]. Y Jesucristo realizó por tres veces el milagro estupendo de la resurrección de un muerto conmovido por las lágrimas de una viuda que llora la muerte de su hijo único (Lc 7,11-17), de un padre ante el cadáver de su hija (Mt 9,18-26) y de dos hermanas desoladas ante el sepulcro de su hermano (Io 11,1-44). Y proclamó bienaventurados a los que sufren y lloran, porque serán indefectiblemente consolados (Mt 5,5).

6.º Nos hace verdaderos apóstoles.—Una de las más estupendas maravillas de la economía de la divina gracia es la íntima solidaridad entre todos los hombres a través, sobre todo, del Cuerpo místico de Cristo. Dios acepta el dolor que le ofrece un alma en gracia por la salvación de otra alma determinada o por la de los pecadores en general. Y, bañando ese dolor en la sangre redentora de Cristo—divina Cabeza de ese miembro que sufre—, lo deja caer en la balanza de su divina justicia, desequilibrada por el pecado de aquel desgraciado, y, si el alma no se obstina en su ceguera, la gracia del arrepentimiento y del perdón restablece el equilibrio y la paz. Es incalculable la fuerza redentora del dolor ofrecido a la divina justicia con fe viva y ardiente amor a través de las llagas de Cristo. Cuando ha fracasado todo lo demás, todavía queda el recurso del dolor para obtener la salvación de una pobre alma extraviada. A un párroco que se lamentaba en presencia del santo Cura de Ars de la frialdad de sus feligreses y de la esterilidad de su celo, le contestó el santo Cura: «¿Ha predicado usted? ¿Ha orado? ¿Ha ayunado? ¿Ha tomado disciplinas? ¿Ha dormido sobre duro? Mientras no se resuelva usted a esto, no tiene derecho a quejarse» [8]. La eficacia del dolor es soberana para resucitar a un alma muerta por el pecado. Las lágrimas de Santa Mónica obtuvieron la conversión de su hijo Agustín. Los ejemplos podrían multiplicarse con verdadera profusión [9].

7.º Nos asemeja a Jesús y a María.—Es ésta la mayor y suprema excelencia del sufrimiento cristiano. Las almas iluminadas por Dios para comprender hondamente el misterio de nuestra incorporación a Cristo han sentido siempre verdadera pasión por el dolor. San Pablo considera como una gracia muy especial la dicha de poder sufrir por Cristo [10] a fin de configurarse con El en sus sufrimientos y en su muerte [11]. El mismo declara que vive crucificado con Cristo [12] y no quiere gloriarse sino en la cruz de Jesucristo, con la que vive crucificado al mundo [13]. Y al pensar que la mayoría de los hombres no comprenden este sublime misterio del dolor y huyen como de la peste de cualquier sufrimiento, no puede evitar que sus ojos se llenen de lágrimas de compasión por tanta ceguera [14].

Y al lado de Jesús, el Redentor, está María, la Corredentora de la humanidad. Las almas enamoradas de María sienten particular inclinación a acompañarla e imitarla en sus dolores inefables. Ante la Reina de los mártires sienten el rubor y la vergüenza de andar siempre buscando sus comodidades

[7] «Por haberse conmovido tu corazón y haberte humillado ante Dios... porque has llorado ante Yavé, también yo te he oído, dice Yavé» (2 Par 34,27).

[8] Cf. Trochu, *Vida del Cura de Ars* c.15 p.372 (4.ª ed.).

[9] Cf. Plus, *La idea reparadora; Cristo en nuestros prójimos* p.2.ª l.3; Elisabeth Leseur, *Cartas sobre el sufrimiento.*

[10] «Quia vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed ut etiam pro illo patiamini» (Phil 1,29).

[11] «Ad cognoscendum illum, et virtutem resurrectionis eius, et societatem passionum illius, configuratus morti eius» (Phil 3,10).

[12] «Christo confixus sum cruci» (Gal 2,19).

[13] «Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini Nostri Iesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo» (Gal 6,14).

[14] «... nunc autem et flens dico, inimicos crucis Christi» (Phil 3,18).

y regalos. Saben que, si quieren parecerse a María, tienen que abrazarse con la cruz, y a ella se abrazan con verdadera pasión [15].

Nótese la singular eficacia santificadora del dolor desde este último punto de vista. El sufrimiento *nos configura con Cristo* de una manera perfectísima; y la santidad—lo vimos en la primera parte de esta obra—no consiste en otra cosa que en esa configuración con Cristo. No hay ni puede haber un camino de santificación que prescinda o conceda menos importancia a la propia crucifixión; sería menester para ello que Cristo dejara de ser el Dios ensangrentado del Calvario. Con razón San Juan de la Cruz aconseja rechazar cualquier doctrina de anchura y de alivio «aunque nos la confirmen con milagros». Aquí sí que es cuestión de repetir lo que a otro propósito decía San Pablo a los gálatas: «Aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema» (Gal 1,8).

Por eso escasean tanto los santos. La mayoría de las almas que tratan de santificarse no quieren entrar por el camino del dolor. Quisieran ser santos, pero con una santidad cómoda y fácil, que no les exija la total renuncia de sí mismos hasta la propia crucifixión. Y cuando Dios las prueba con alguna enfermedad penosa, o desolación de espíritu, o persecuciones y calumnias, o cualquier otra cruz, que, bien soportada, las empujaría hacia la cumbre, retroceden acobardadas y abandonan el camino de la perfección. No hay otra razón que explique el fracaso ruidoso de tantas almas que parecían querer santificarse. Acaso llegaron a pedirle alguna vez al Señor que les enviara alguna cruz; pero en el fondo se ve después muy claro que querían *una cruz a su gusto*, y al no encontrarla tal se llamaron a engaño y abandonaron el camino de la perfección.

Es, pues, necesario decidirse de una vez a abrazarse con el dolor *tal como Dios quiera enviárnoslo:* enfermedades, persecuciones, calumnias, humillaciones fuertes, fracasos, incomprensiones, muerte prematura...; lo que El quiera y en la forma que quiera. La actitud del alma ha de consistir en un *fiat* perpetuo, en un abandono total y sin reservas a la amorosa providencia de Dios para que haga de ella lo que quiera en el tiempo y en la eternidad [16].

No siempre, sin embargo, es fácil alcanzar estas alturas. Con frecuencia el alma tiene que avanzar poco a poco, de grado en grado, hasta llegar al amor apasionado a la cruz. Examinemos ahora las principales etapas de esta sublime ascensión.

[15] Cf. San Luis María Grignion de Montfort, *Carta circular a los Amigos de la Cruz*.
[16] Cf. n.626-33, donde hablamos de la perfecta conformidad con la voluntad de Dios.

232. 3. Los grados de amor al sufrimiento.—He aquí los principales, por orden ascendente de perfección:

1.º NO OMITIR NINGUNO DE NUESTROS DEBERES A CAUSA DEL DOLOR QUE NOS PRODUCEN.—Este es el grado inicial, absolutamente necesario a todos para la simple conservación del estado de gracia. El que omite un deber *grave* (v.gr., la audición de la santa misa en día festivo, el ayuno o la abstinencia en los días señalados por la Iglesia, etc.) sin más razón que la molestia o incomodidad que su cumplimiento le causaría, comete un pecado mortal y se aparta de Dios perdiendo la gracia.

Pero, aun tratándose de deberes *leves*, cuya omisión no comprometería nuestra unión con Dios por la gracia santificante, es preciso a toda costa llevarlos a cabo a pesar de todas nuestras repugnancias en contrario. Son legión las almas ilusas que descuidan los deberes de su propio estado—fidelidad a los detalles de su regla y constituciones, educación cristiana de sus hijos, obligaciones profesionales, etc.—y andan, por otra parte, pidiendo a sus directores autorización para practicar ciertas penitencias y mortificaciones de propia elección [17]. Estas tales nunca llegarán a la perfección: equivocan radicalmente el camino.

Cumplimiento exacto de todas nuestras obligaciones y deberes del propio estado: he ahí el primer grado absolutamente indispensable de nuestra propia crucifixión.

2.º ACEPTAR CON RESIGNACIÓN LAS CRUCES QUE DIOS PERMITE O NOS ENVÍA.—El cumplimiento de nuestros deberes y obligaciones, a pesar de la molestia que pueden ocasionarnos, constituye ya un grado muy meritorio en la práctica del amor a la cruz. Pero es más perfecta todavía la plena aceptación de las cruces que Dios nos envíe directamente o permita que vengan sobre nosotros: enfermedades, persecuciones, frío, calor, humillaciones públicas, trabajos duros e inesperados, etc., etc. Todo ese cúmulo de pequeñas contrariedades que constituye la trama de nuestra vida cotidiana tiene un alto valor de santificación si sabemos aceptarlo con amor y resignación como venido de la mano de Dios. En realidad, todos esos acontecimientos son utilizados por la divina Providencia como agentes e instrumentos de nuestra santificación. Con frecuencia se vale Dios de las personas que nos rodean, que, acaso con la mejor voluntad y buena fe o quizá llevadas de sentimientos menos nobles, nos prestan con sus molestias un servicio incalculable en orden a nuestro adelanto en la perfección. San Juan de la Cruz lo advierte al religioso a quien dirige sus famosas *Cautelas:*

> «La primera cautela, que entiendas que no has venido al convento sino a que todos te labren y ejerciten. Y así... conviene que pienses que todos son oficiales los que están en el convento para ejercitarte, como a la verdad lo son; que unos te han de labrar de palabra, otros de obra, otros de pensamiento contra ti; y que en todo has de estar sujeto como la imagen está al que la labra, y al que

[17] Con razón se lamenta Santa Teresa de este abuso escribiendo a sus monjas: «No guardamos unas cosas muy bajas de la Regla, como el silencio, que no nos ha de hacer mal, y no nos ha dolido la cabeza cuando dejamos de ir al coro, que tampoco nos mata, y queremos inventar penitencias de nuestra cabeza para que no podamos hacer lo uno ni lo otro» *(Camino* 10,6).

Por su parte, San Juan de la Cruz advierte al que quiere llegar a la perfección que «jamás dejes de hacer las obras por la falta de gusto o sabor que en ellas hallares, si conviene al servicio de Nuestro Señor que ellas se hagan. Ni las hagas por sólo el sabor o gusto que te dieren, si no conviene hacerlas tanto como las desabridas. Porque sin esto es imposible que ganes constancia y venzas tu flaqueza» *(Cautelas,* segunda contra la carne).

la pinta, y al que la dora. Y si esto no guardas, no sabrás vencer tu sensualidad y sentimiento, ni sabrás haberte bien en el convento con los religiosos, ni alcanzarás la santa paz, ni te librarás de muchos tropiezos y males»[18].

3.º PRACTICAR LA MORTIFICACIÓN VOLUNTARIA.—La aceptación resignada de las cruces que Dios nos envía es ya un grado muy estimable de amor a la cruz, pero supone cierta *pasividad* por parte del alma que las recibe. Más perfecto aún es tomar la iniciativa; y, a pesar de la repugnancia que la naturaleza experimenta, salirle al paso al dolor practicando voluntariamente la mortificación cristiana en todas sus formas.

No puede darse una norma fija y universal para todos. El grado e intensidad de la mortificación voluntaria lo irá marcando en cada caso el estado y situación del alma que se va santificando. El Espíritu Santo, a medida que el alma vaya correspondiendo a sus inspiraciones, se mostrará cada vez más exigente, pero al mismo tiempo aumentará también sus fuerzas para que pueda llevarlas perfectamente a cabo. Al director espiritual corresponde vigilar los pasos del alma, no imponiéndole jamás sacrificios superiores a sus fuerzas actuales, pero guardándose muchísimo de cortar sus ansias de inmolación, obligándola a arrastrarse como un sapo en vez de dejarla volar como las águilas. Contraería con ello una gran responsabilidad y no quedaría sin castigo de Dios, como advierte severamente San Juan de la Cruz[19]. El cilicio, las disciplinas, la cadenilla, los ayunos y abstinencias, la escasez de sueño y otras austeridades por el estilo han sido practicadas por todos los santos; y en mayor o menor escala, según sus fuerzas y disposiciones actuales, tienen que practicarlas todas las almas que aspiren seriamente a la santidad. No hay otro camino para llegar a ella que el que nos dejó trazado Jesucristo con sus huellas ensangrentadas hacia el Calvario.

4.º PREFERIR EL DOLOR AL PLACER.—Todavía hay algo más perfecto que la simple práctica de mortificaciones voluntarias: es apasionarse tanto por el dolor, que se le desee y ame prefiriéndolo al placer. Por más contrario que esto sea a nuestra pobre naturaleza, los santos han logrado escalar estas alturas. Llega un momento en que sienten horror instintivo a todo lo que pueda satisfacer sus gustos y comodidades. No se encuentran a gusto más que cuando se ven completamente sumergidos en el dolor. Cuando todo les sale mal y todo el mundo les persigue y calumnia, se regocijan y dan gracias al Señor con todo su corazón. Si triunfan o les aplauden, se echan a temblar como si Dios permitiera aquellas cosas en castigo de sus pecados. Apenas se dan cuenta ellos mismos del heroísmo que todo esto supone; tan familiarizados están con el dolor, que sentir sus punzadas les parece la cosa más natural del mundo. Entonces es cuando lanzan esas fórmulas de heroísmo que estremecen nuestra pobre sensibilidad: «o padecer o morir»; «no morir, sino padecer»; «padecer, Señor, y ser despreciado por vos».

No es imposible llegar a esas alturas. Indudablemente son una consecuencia de la santificación general del alma, que se acostumbra a vivir en el heroísmo habitual casi sin darse cuenta. Pero el esfuerzo personal, ayudado de la divina gracia, puede ir acercándonos cada vez más a ese sublime ideal. El código para alcanzarlo nos lo dejó maravillosamente trazado San Juan de la Cruz. Sus cláusulas son duras y atormentan implacablemente los oídos

[18] Cf. *Cautelas*, primera contra la carne.
[19] Cf. *Llama* c.3 30-62.

carnales, pero sólo a este precio se puede adquirir el tesoro inmenso de la santidad:

«Procure siempre inclinarse:
no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso;
no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido;
no a lo más gustoso, sino antes a lo que da menos gusto;
no a lo que es descanso, sino a lo trabajoso;
no a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo.
no a lo más, sino a lo menos;
no a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciable;
no a lo que es querer algo, sino a no querer nada;
no andar buscando lo mejor de las cosas temporales, sino lo peor,
y desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo
de todo cuanto hay en el mundo» [20].

5.º Ofrecerse a Dios como víctima de expiación.—Parece que es imposible ir más lejos en el amor a la cruz que preferir el dolor al placer. Y, sin embargo, hay algo todavía más exquisito, más perfecto y encumbrado: el acto de ofrecimiento de sí mismo como víctima de expiación por los pecados del mundo. Expliquemos un poco su alcance y valor incalculable.

Por de pronto, nos apresuramos a decir que, bien entendido, este acto sublime está completamente fuera de las vías ordinarias de la gracia. Sería presunción tremenda que un principiante o un alma imperfectamente purificada se lanzara por estos caminos. «*Llamarse* víctima es fácil y agrada al amor propio; pero *hacerse* víctima exige una pureza, un desprendimiento de las criaturas, un heroísmo que se abandona a todo sufrimiento, a toda humillación, a inefables oscuridades tan inesperadas, que tengo por loco o milagroso al que en los principios de su vida espiritual pretende hacer lo que el divino Maestro no hizo sino por grados» [21].

El *fundamento dogmático* del ofrecimiento como víctima de expiación por la salvación de las almas o por cualquier otro motivo sobrenatural (reparar la gloria de Dios ultrajada, liberar a las almas del purgatorio, atraer la misericordia divina sobre la santa Iglesia, sobre el sacerdocio, sobre la patria, sobre una familia o alma determinada, etc.) está en la *solidaridad sobrenatural*, establecida por Dios entre todos los miembros del Cuerpo místico de Cristo actuales o en potencia. Presupuesta esa solidaridad en Cristo, común y general a todos los cristianos, Dios escoge a *algunas almas santas*—particularmente a las que se le han ofrecido para ello midiendo todo el alcance de su ofrecimiento—para que por sus méritos y sacrificios contribuyan a hacer eficaces los efectos de la redención de Cristo. Ejemplo típico de ello lo tenemos en Santa Catalina de Siena, cuyo deseo más vehemente era dar su vida por la Iglesia. «La única causa de mi muerte—decía la misma Santa—es mi celo por la Iglesia de Dios, que me devora y consume. ¡Acepta, Señor, el sacrificio de mi vida por el Cuerpo místico de tu santa Iglesia!» [22] También fue alma víctima en favor de particulares, como lo prueba la salvación de su propio padre, el obtener la promesa de que ninguno de su familia se perdería, etc. Hay ejemplos en nuestro tiempo, sobre todo en Santa Teresa del Niño Jesús, Santa Gema Galgani y sor Isabel de la Trinidad.

Estas almas así ofrecidas son para Jesucristo como «una nueva huma-

[20] *Subida* I,13,6.
[21] Madre María Teresa del Corazón de Jesús, fundadora de la Adoración Reparadora, que murió quemada viva. Citada por el P. Plus, *Cristo en nuestros prójimos* p.250 (5.ª edición, Barcelona 1943).
[22] Cf. P. Agustín Rojo, *Tres insignes hijas de la Iglesia* p.52 (Salamanca 1934).

nidad sobreañadida»[23], en la cual puede renovar todo su misterio redentor. El Señor suele aceptar ese ofrecimiento heroico y conduce a sus dichosas víctimas a un espantoso martirio de alma y cuerpo. Solamente a fuerza de gracias extraordinarias pueden soportar por largo tiempo sus increíbles sufrimientos y dolores; y acaban siempre por sucumbir en la cumbre del Calvario enteramente transformadas en Cristo crucificado. Sin embargo, todas ellas en la cumbre de su martirio repiten las palabras que Santa Teresita pronunció en su lecho de dolor horas antes de morir: «No, no me arrepiento de haberme entregado al amor»[24]. Es que se dan perfecta cuenta de la eficacia redentora de su martirio. Una multitud de almas que sin ese ofrecimiento heroico se habrían perdido para toda la eternidad alcanzarán el perdón de Dios y la vida eterna. El haber contribuido de este modo a la aplicación de los méritos redentores de Cristo a esas pobres almas les estremece de inefable felicidad. En el cielo formarán esas almas la mejor corona de gloria en torno a sus heroicos salvadores[25].

En la *práctica*, este ofrecimiento *no debe permitirse* sino a las almas a quienes el Espíritu Santo se lo pida con un atractivo interior profundo, persistente e irresistible. Sería ridícula presunción en un principiante o en un alma imperfectamente purificada. Nótese que, más que a la propia santificación—aunque contribuya poderosamente a ella—, se ordena al bien de los demás. Ello quiere decir que el alma que se entrega de tal modo a la salvación de sus hermanos en Cristo ha de estar ella misma muy unida a El y ha debido rebasar o, al menos, tener andado gran trecho en el camino de la propia purificación. Ha de estar muy trabajada ya por el dolor y ha de sentir por él un verdadero apasionamiento. En estas condiciones, el director podrá permitirle dar ese paso que, supuesta la aceptación por parte de Dios, convertirá su vida en una fiel reproducción del divino Mártir del Calvario.

CAPITULO V

La purificación activa de las potencias

ARTICULO I

NECESIDAD DE LA PURIFICACIÓN DE LAS POTENCIAS

233. Para llegar a la unión íntima con Dios, en la que consiste esencialmente la santidad, no basta la victoria obtenida contra el pecado y sus aliados principales: mundo, demonio y carne. Es preciso llegar a una purificación intensa y profunda de todas las potencias y facultades de alma y cuerpo. No es absolutamente indispensable—ni siquiera posible—que esa pu-

[23] Es expresión afortunada de sor Isabel de la Trinidad.

[24] *Historia de un alma* c.12.

[25] He aquí una anécdota emocionante que puede aplicarse a todo aquel que se ha entregado en holocausto por Dios y por las almas. Cuando Mons. Le Roi asistía en los primeros años de su apostolado en el Africa oriental a un misionero moribundo, le dijo éste: «Mi vida se acaba... Estoy contento del uso que he hecho de ella». Luego, súbitamente, sus ojos se fijaron, inmóviles, en un punto del espacio, mientras que su rostro se transfiguraba. «Padre —le preguntó Monseñor—, ¿qué es lo que veis?» «Veo—contestó—como una larga procesión de negros que baja del cielo... Me figuro que son los que he bautizado...; vienen a buscarme...» Y en diciendo esto expiró (cf. GOIBURU, *El problema misionero* n.8 p.36 2.ª ed.).

rificación sea enteramente *previa* a aquella unión íntima con Dios. En el largo camino que el alma ha de recorrer para alcanzar la santidad, el proceso purificativo va inseparablemente unido al de su iluminación progresiva y al de la intensidad de su unión con Dios. Pero siempre hay una relación íntima entre ellos: a medida que el alma se va purificando más y más, se aumenta proporcionalmente sus luces y su amor.

La explicación de esto es muy sencilla. Cuando el alma deseosa de santificarse comienza el proceso de su vida espiritual, está ya en posesión de la gracia santificante, sin la cual no podría emprender el camino de la perfección, que consiste precisamente en el *desarrollo* de esa gracia incipiente, que ha elevado su naturaleza al rango de lo divino y la ha enriquecido con el tesoro incomparable de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo. La Santísima Trinidad inhabita en su alma, que se constituye por lo mismo en templo vivo de Dios. Su gracia de adopción le hace heredero del cielo para toda la eternidad.

Pero, al lado de estas grandezas y maravillas, el alma está completamente llena de imperfecciones y defectos. Como la gracia no excluye de por sí más que el pecado mortal, deja al hombre que la recibe con todas las imperfecciones naturales y adquiridas que tenía en el momento de la justificación. El alma sigue sometida a toda clase de tentaciones, malas inclinaciones, hábitos viciosos adquiridos, etc., etc., y la práctica de la virtud se le hace muy difícil y penosa. Es que las virtudes infusas que ha recibido con la gracia santificante, como hábitos sobrenaturales que son, le dan la *posibilidad* y, en cuanto está de su parte, la *facilidad* para los actos sobrenaturales correspondientes, pero no le quitan los malos hábitos adquiridos ni las indisposiciones *naturales* que pueda tener el sujeto para la práctica de la virtud. Estos hábitos *adquiridos* e indisposiciones *naturales* sólo se quitan con el ejercicio o repetición de los actos naturales o sobrenaturales de las virtudes opuestas, que, despojando a la potencia del hábito vicioso contrario a la virtud, la acondicionen en el orden natural o psicológico para obrar conforme a esa virtud. Cuando el hábito sobrenatural deje de encontrar en su ejercicio la resistencia u obstáculo del hábito natural contrario, el acto virtuoso se producirá con facilidad y sin esfuerzo, con verdadero deleite y agrado de la potencia correspondiente. Mientras tanto no podrá producirse con facilidad a pesar del hábito sobrenatural del que proviene, porque falta la disposición física de la potencia [1].

[1] Cf. I-II,65,3 ad 2 et 3.—Esto se comprueba muy bien por la experiencia. Vemos, en efecto, que el que tiene fuertemente arraigado el vicio de la embriaguez, aunque se arrepienta

La razón de estas resistencias y rebeldías de nuestra naturaleza contra la virtud hay que buscarla en el dogma del pecado original. La naturaleza humana, tal como salió de las manos creadoras de Dios, era perfectísima, una verdadera obra maestra de la sabiduría divina, pero el pecado original la desequilibró hiriéndola profundamente. Santo Tomás explica esto en una página admirable. He aquí sus propias palabras:

«Por la justicia original, la razón controlaba perfectamente las fuerzas inferiores del alma y la misma razón era perfeccionada por Dios, a quien estaba sujeta. Esta justicia original fue substraída por el pecado del primer hombre. Y, por lo mismo, todas las fuerzas del alma permanecen destituidas, en cierto modo, de su propio orden, por el cual se ordenan naturalmente a la virtud. Y esa destitución se llama *vulneratio naturae*. Ahora bien: son cuatro las potencias del alma que pueden ser sujeto de virtud, a saber: la *razón*, en la cual está la prudencia; la *voluntad*, en la que reside la justicia; el *apetito irascible*, sujeto de la fortaleza, y el *apetito concupiscible*, donde tiene su asiento la templanza. En cuanto, pues, la razón queda destituida de su orden a la verdad, tenemos la herida de la *ignorancia (vulnus ignorantiae)*; en cuanto la voluntad queda destituida de su orden al bien, tenemos la *malicia (vulnus malitiae)*; en cuanto el apetito irascible queda privado de su orden a lo arduo y difícil, adquiere la *debilidad (vulnus infirmitatis)*, y en cuanto el apetito concupiscible pierde su orden a lo deleitable moderado por la razón, adquirimos la herida de la *concupiscencia* desordenada *(vulnus concupiscentiae)*. Y así estas cuatro heridas son las infligidas por el pecado original a toda la humana naturaleza.

Pero como la inclinación al bien de la virtud disminuye en cada uno por el pecado actual, estas heridas son también consecuencia de los otros pecados; en cuanto que por el pecado la razón se ofusca principalmente en las cosas a realizar, la voluntad se endurece para el bien, aumenta la dificultad para el bien obrar y se enardece la concupiscencia» [2].

No se trata, pues, de heridas mortales o de *corrupción sustancial* de la naturaleza, como enseñaron los principales jefes del protestantismo y otros herejes, cuya doctrina fue condenada por la Iglesia [3], sino de una sensible disminución de la inclinación natural al bien que la naturaleza humana tenía en el estado de justicia original y aumento considerable de los obstáculos para la virtud.

De ahí la necesidad de una honda purificación de las potencias del alma y de las facultades sensitivas, que es donde arraigan los malos hábitos e inclinaciones viciosas. Hay que despojarse enteramente de todos esos resabios del pecado, que impiden o dificultan, en mayor o menos grado, la perfecta unión

y confiese sinceramente, experimenta gran dificultad en la práctica de la virtud de la *sobriedad* —contraria a la embriaguez—a pesar de haber recibido, juntamente con la gracia, el hábito infuso correspondiente. Sólo a costa de grandes esfuerzos y renuncias, practicando, a pesar de todas las dificultades, la virtud de la sobriedad, acabará por extinguirse el hábito de la embriaguez, y el acto virtuoso se producirá ya con facilidad y sin esfuerzo.

[2] I-II,85,3.

[3] Cf. D 771 772 776 788 789 793 797 815 1643, etc.

con Dios, en la que consiste la santidad. En este proceso de purificación Dios se reserva la mejor parte (purificaciones pasivas); pero el hombre, con la ayuda de la gracia, ha de hacer un esfuerzo para cooperar, en cuanto esté de su parte, a la acción divina y llegar hasta donde materialmente le sea posible (purificaciones activas).

Con esto queda ya indicado el camino que vamos a recorrer en estos dos últimos capítulos de este primer aspecto—el negativo—de nuestra santificación. En el presente estudiaremos la *purificación activa* de las potencias, o sea, lo que el hombre puede y debe hacer, con ayuda de la divina gracia, para purificarse de sus imperfecciones. Y en el próximo capítulo examinaremos la parte de Dios en este proceso purificador, o sea, el conjunto terriblemente doloroso de las *purificaciones pasivas.*

ARTICULO 2

PURIFICACIÓN ACTIVA DE LOS SENTIDOS

Empecemos por la parte menos noble de nuestro ser: los sentidos externos e internos.

234. Nociones previas.—Recordemos, ante todo, algunas sencillas nociones de psicología racional que conviene tener presentes para nuestro objeto.

a) SENTIDOS EXTERNOS.—Son aquellos cuyos órganos, colocados en diferentes partes externas del cuerpo, perciben directamente las propiedades materiales de las cosas exteriores.

Sea lo que fuere de la posibilidad metafísica de nuevos sentidos corporales distintos de los que actualmente poseemos—cuestión muy discutida entre los filósofos—, es cierto que actualmente contamos con cinco sentidos externos, ni más ni menos: vista, oído, olfato, gusto y tacto [4]. *Por razón de su nobleza*, el primero de todos ellos es la *vista*, por su mayor espiritualidad y lejanía de los objetos materiales que contempla; luego vienen, en escala descendente, el oído, olfato, gusto y tacto. *Por razón de su certeza*, los principales son la vista y el tacto: nada nos parece tan cierto como lo que hemos visto o tocado, aunque caben ilusiones (ópticas sobre todo). *Por razón de su necesidad*, para la vida *física* los principales son el tacto y el gusto (por eso no faltan ni siquiera en los animales imperfectos, que carecen de los demás); para la vida *intelectual* y *social*, los principales son la vista y el oído, pues nada aísla tanto del trato con los hombres como la ceguera y sordera.

La sensación se verifica por la percepción inmediata en el sentido correspondiente de las cualidades externas de los cuerpos proporcionados a ese sentido (v.gr., el color para la vista, el olor para el olfato, etc.). Esta sensación no se realiza en el cerebro, sino en el órgano correspondiente (en los ojos, oídos, etc.); y no es algo meramente subjetivo, sino muy real y objetivo, como lo demuestra la experiencia, la propia conciencia irresistible y los procedimientos científicos de la moderna psicología experimental.

b) SENTIDOS INTERNOS.—Son aquellos cuyos órganos no aparecen al exterior del cuerpo y en los que se recogen, conservan, estiman y evocan

[4] Cf. I,78,3.

las sensaciones ya pasadas. Difieren, pues, de los sentidos externos tanto por el órgano donde residen como por sus objetos propios.

Los sentidos internos son cuatro, realmente distintos entre sí: el *sentido común*, la *fantasía* o imaginación, la *facultad estimativa* y la *memoria sensitiva* [5]. Residen todos en el cerebro, aunque no está bien determinada todavía su localización exacta en él.

El *sentido común* es la facultad que percibe como nuestros y junta o reúne en uno solo todos los fenómenos ya experimentados sensiblemente en los órganos de los sentidos externos. Por ejemplo: al pulsar un timbre, el *oído* se limita a oír el sonido; la *vista*, a contemplar el color y forma del mismo, y el *tacto*, a sentir la mayor o menor resistencia que ofrece al ser pulsado. El *sentido común* reúne todas esas sensaciones tan dispares y las aplica a un solo objeto: el timbre que está sonando a causa de la presión de mi mano. Es, pues, como «la raíz común» de los sentidos externos, en frase gráfica de Santo Tomás [6].

La *fantasía* o *imaginación* es aquella facultad que conserva, reproduce y compone o divide las imágenes aprehendidas por los sentidos externos. Y así conserva la imagen de una catedral—que la memoria sensitiva reconocerá como *ya vista*—; la evoca o reproduce cuando le place; o combina elementos sensitivos dispares para crear una nueva entidad imaginativa; v.gr., una montaña de oro. Esta última función le ha valido a la fantasía su título de «facultad creadora», que puede desempeñar bajo el impulso del entendimiento o sin él. Los grandes artistas suelen tener muy vivo este poder creador de la imaginación. Cuando estas creaciones no son controladas por el entendimiento y la voluntad pueden llegar a resultados extravagantes, que le han valido a la imaginación su otro título—ya no tan honroso—de «loca de la casa».

La *facultad estimativa* es aquella por la cual aprehendemos las cosas sensibles en cuanto útiles o nocivas para nosotros. En virtud de su estimativa, conoce la oveja instintivamente que el lobo es enemigo suyo. En los animales se trata de un *instinto ciego*, puramente natural, que les presta, sin embargo, inapreciables servicios para la conservación de su vida. En el hombre, la estimativa recibe una influencia colativa del entendimiento, que la hace mucho más perfecta y penetrante que en los animales; por eso, en él recibe también los nombres de *cogitativa* o *ratio particularis* [7].

La *memoria sensitiva* es la facultad orgánica de reconocer lo pasado como pasado, o sea, como ya anteriormente percibido. Sus funciones son *conservar* el recuerdo de una cosa, *reproducirlo* o *evocarlo* (mediante una lenta y penosa *reminiscencia*, si es preciso) y *reconocer* esa cosa como pasada o ya vista. Se distingue de la imaginación en que esta última conserva y reproduce las imágenes, pero no las reconoce como *pasadas* (esto es propio de la memoria), y además porque la imaginación puede *crear*—como hemos dicho—, cosa que escapa en absoluto a la memoria, que se limita al recuerdo de cosas pasadas precisamente en cuanto tales.

c) Las nociones sobre el *apetito sensitivo* las daremos en su lugar correspondiente [8].

[5] Cf. I-78,4.
[6] I,78,4 ad 1 et 2.
[7] Cf. I,78,4; 81,3; 83,1.
[8] Cf. n.248.

A. Purificación activa de los sentidos externos

235. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida* III,24-26: VALLGORNERA, *Mystica Theologia D. Thomae* q.2 d.2; SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.2 a.1-5; TANQUEREY, *Teología ascética* n.77-79.

236. *a)* FINALIDAD DE ESTA PURIFICACIÓN.—La purificación activa de los sentidos tiene por objeto contener sus demasías y someterlos plenamente al control de la razón iluminada por la fe.

237. *b)* NECESIDAD DE LA MISMA.—El cuerpo humano bien disciplinado es un instrumento excelente para nuestra santificación. Pero en el estado actual de la naturaleza, caída de suyo, está mal inclinado y tiene una tendencia casi irresistible a todo cuanto pueda proporcionale algún placer a través de los sentidos. Si no se le sujeta se convierte en un potro indomable, cuyas exigencias, cada vez más apremiantes, constituyen un obstáculo absolutamente incompatible con la perfección espiritual del alma. San Pablo habla de la necesidad de mortificar el cuerpo para liberarse de su tiranía y asegurar la propia salvación: «castigo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que, habiendo sido heraldo para los otros, resulte yo descalificado» (1 Cor 9,27). Y en otra parte nos dice que «los que son de Cristo han crucificado su carne con sus vicios y concupiscencias» (Gal 5,24).

San Juan de la Cruz insiste en la doctrina paulina y da una razón profunda relacionada directamente con la divina unión a la que se encamina el alma. He aquí sus palabras:

«... es necesario presuponer una verdad, y es que, como muchas veces habemos dicho, el sentido de la parte inferior del hombre, que es del que vamos tratando, no es ni puede ser capaz de conocer ni comprender a Dios como Dios es. De manera que ni el ojo le puede ver, ni cosa que se parezca a él; ni el oído puede oír su voz, ni sonido que se le parezca; ni el olfato puede oler olor tan suave, ni el gusto alcanza sabor tan subido y sabroso, ni el tacto puede sentir toque tan delicado y deleitable, ni cosa semejante; ni puede caer en pensamiento ni imaginación su forma, ni figura alguna que le represente, diciéndolo Isaías así: Que «ni el ojo le vio, ni oído le oyó, ni cayó en corazón de hombre» (Is 64,4; 1 Cor 2,9)» [9].

De manera que, aparte de los grandes inconvenientes que se seguirían de no tener bien mortificados los sentidos corporales (como veremos en seguida), es cosa clara que todo lo que esos sentidos pueden aportar al alma no es el mismo Dios «ni nada que se le parezca». De donde San Juan de la Cruz concluye con lógica inflexible que

«... parar la voluntad en gozarse del gusto causado de alguna de estas aprensiones sería vanidad por lo menos e impedir la fuerza de la voluntad

[9] *Subida* III,24,2.

que no se emplease en Dios, poniendo su gozo sólo en El. Lo cual no puede ella hacer enteramente si no es purgándose y obscureciéndose del gozo acerca de este género como de los demás» [10].

Sin embargo, es preciso entender rectamente esta doctrina para no sacar consecuencias disparatadas y dar de bruces en un nihilismo y aniquilación de las potencias más negro que el de la filosofía india. No se trata, en realidad, de privar a los sentidos de sus objetos propios, cerrando los ojos para no ver y los oídos para no oír, etc., sino sólo evitar que pongan su gozo y su descanso *final* en el mero placer sensible que les causan esos objetos sin elevarse a Dios a través de ellos. Las criaturas son «meajas que cayeron de la mesa de Dios», dice hermosamente San Juan de la Cruz [11]. Y cuando en ellas se considera y contempla precisamente esa huella y vestigio que todas tienen de Dios, no solamente dejan de ser un obstáculo para la santificación del alma, sino que se convierten en poderosos auxiliares e instrumentos para la divina unión. El mal, el desorden, está en descansar en las criaturas como si fueran nuestro último fin, prescindiendo de su relación con Dios. Pero cuando nos servimos de su belleza o del placer que nos causan para remontarnos mejor a Dios a través de ellas, podemos y debemos utilizarlas como excelentes ayudas para nuestra propia santificación. He aquí cómo explica esta doctrina el propio San Juan de la Cruz, a quien se ha acusado injustamente de ser el aniquilador implacable de las potencias y sentidos:

«Dije con advertencia que, si parase (la voluntad) el gozo en algo de lo dicho, sería vanidad, porque cuando no para en eso, sino que, luego que siente la voluntad el gusto de lo que oye, ve y trata, se levanta a gozar en Dios y le es motivo y fuerza para eso, muy bueno es. Y entonces no sólo no se han de evitar las tales mociones cuando causan esta devoción y oración, mas se pueden aprovechar de ellas, y aun deben, para tan santo ejercicio. Porque hay almas que se mueven mucho en Dios por los objetos sensibles» [12].

Claro que los sentidos, en cuanto tales, no se fijan ni descansan más que en el placer sensible que experimentan, sin ulterior consideración a cosas superiores que se les escapan por completo. Por eso, el alma ha de estar vigilante y alerta para rectificar continuamente la intención y elevar a Dios el placer que experimentan los sentidos. Lo advierte San Juan de la Cruz a renglón seguido del texto que acabamos de citar, dando a continuación un excelente aviso práctico para discernir cuándo esos placeres sensibles son convenientes o no. He aquí sus palabras:

10 *Subida* III,24,3.
11 Ibid., I,6,3.
12 Ibid., III,24,4.

«Pero ha de haber mucho recato en esto, mirando los efectos que de ahí sacan; porque muchas veces muchos espirituales usan de las dichas recreaciones de sentidos con pretexto de oración y de darse a Dios, y es de manera que más se puede llamar recreación que oración y darse gusto a sí mismos más que a Dios. Y aunque la intención que tienen es para Dios, el efecto que sacan es para la recreación sensitiva, en que sacan más flaqueza de imperfección que avivar la voluntad y entregarla a Dios.

Por lo cual quiero poner aquí un documento con que se vea cuándo los dichos sabores de los sentidos hacen provecho y cuándo no. Y es que todas las veces que oyendo músicas u otras cosas, y viendo cosas agradables, y oliendo suaves olores o gustando algunos sabores y delicados toques, luego al primer movimiento se pone la noticia y afición de la voluntad en Dios, dándole más gusto aquella noticia que el motivo sensual que se le causa, y no gusta del tal motivo sino por eso, es señal que saca provecho de lo dicho y que le ayuda lo tal sensitivo al espíritu. Y en esta manera se puede usar, porque entonces sirven los sensibles para el fin que Dios los crió y dio, que es para ser por ellos más amado y conocido...

Pero el que no sintiere esta libertad de espíritu en las dichas cosas y gustos sensibles, sino que su voluntad se detiene en estos gustos y se ceba en ellos, daño le hacen y debe apartarse de usarlos. Porque, aunque con la razón se quiera ayudar de ellos para ir a Dios, todavía, por cuanto el apetito gusta de ello según lo sensual y conforme al gusto siempre es el efecto, más cierto es hacerle estorbo que ayuda y más daño que provecho. Y cuando viere que reina en sí el apetito de las tales recreaciones, debe mortificarle; porque cuanto más fuerte fuere, tiene más de imperfección y flaqueza» [13].

Esta magnífica doctrina de San Juan de la Cruz apenas necesita explicación o comentario. No se trata de aniquilar los sentidos, sino de elevarlos a Dios a través de las criaturas. Lo que hay que evitar a todo trance, so pena de comprometer y hacer imposible la santificación del alma, es el descanso final en las criaturas, buscando en ellas únicamente el placer que puedan proporcionarnos. Hay que pasar a través de ellas, utilizándolas para remontarnos a Dios, suprema Belleza y sumo Bien, del que las criaturas han recibido esa partecita que tienen de belleza y de bondad.

Vamos a recorrer ahora los sentidos corporales uno a uno para señalar lo que en ellos hay que rectificar, elevándolo y orientándolo hacia Dios.

238. 1. **La vista.**—Es el más noble de los sentidos corporales, pero también el más peligroso por la enorme seducción que sobre el alma ejercen sus representaciones. Examinemos las diferentes clases de miradas y la conducta práctica del alma en cada una de ellas.

a) MIRADAS GRAVEMENTE PECAMINOSAS.—Toda mirada voluntaria a una persona u objeto gravemente provocativo, sobre todo si va acompañada de un mal deseo, es pecado grave. Lo dice expresamente el Evangelio: «Pero yo os digo que todo el que mire a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt 5,28).

[13] Ibid., n.4,5 y 6.

No es menester advertir que hay que evitar a todo trance esta clase de miradas. Sin este primer paso, no solamente la perfección, sino la misma salvación eterna corre grave peligro.

b) MIRADAS PELIGROSAS.—Cuando *sin mal deseo*, pero también sin causa ni razón suficiente, se fija la mirada en una persona, fotografía, escaparate, espectáculo, etc., que puede inducir a pecado, se comete una imprudencia extremadamente peligrosa. La mayoría de las veces en castigo de esa imprudencia quedará privada el alma de la oportuna *gracia eficaz* para resistir la tentación y sucumbirá miserablemente. En la Sagrada Escritura hay varios ejemplos de semejantes caídas (recuérdense los casos de David, Salomón, Sansón, etc.); y la experiencia diaria confirma plenamente los oráculos bíblicos: «Por la hermosura de la mujer muchos se extraviaron, y con eso se enciende como fuego la pasión» (Eccli 9,9). Detrás de la mirada puede venir el alboroto de la imaginación, el deseo irresistible, la caída vergonzosa. Sin el control y freno de los ojos es muy difícil mantenerse en el camino de la virtud y aun en el simple estado de gracia. Job debía de saberlo muy bien cuando «hizo pacto con sus ojos de no mirar a una mujer» (Iob 31,1).

El alma que aspire seriamente a santificarse huirá como de la peste de toda ocasión peligrosa. Y por sensible y doloroso que le resulte renunciará sin vacilar a espectáculos, revistas, playas, amistades o trato con personas frívolas y mundanas que puedan serle ocasión de pecado. Por la calle, sobre todo en las ciudades populosas modernas, extremará la modestia de sus ojos para no tropezar con la procacidad de los escaparates, la inmodestia descarada en el vestir, la licencia desenfrenada de costumbres. Y sin llegar a extremos ridículos o situaciones violentas (como sería, v.gr., andar contando los adoquines o dejar de saludar a una persona conocida), andará vigilante y alerta para no dejarse sorprender.

c) MIRADAS CURIOSAS.—Son aquellas que, sin recaer sobre un objeto malo ni siquiera peligroso de suyo, no tienen otra finalidad que la de simple recreo de la vista. Tales son, por ejemplo, la visita a los monumentos artísticos de una ciudad, los viajes de puro turismo y otras semejantes.

De suyo, estas cosas no son reprensibles y hasta pueden ayudarnos—rectificando la intención—a elevarnos a Dios. La contemplación de un bello paisaje, de una cadena de montañas, de la inmensidad del mar, de las creaciones geniales del arte, pueden elevar nuestro espíritu hacia el Artista supremo y el Creador de tales maravillas. Pero cuando el alma se entrega a estas cosas con excesivo apasionamiento o demasiada frecuencia, representan un obstáculo serio para la vida de recogimiento y de oración. Es difícil que un turista profesional llegue jamás a santificarse.

> «Dadme una persona que se vaya recreando en todos los objetos que se le ponen delante; ésta ciertamente no puede tener recogimiento en la oración, porque se están paseando por su mente las especies de las cosas mundanas que ha estado mirando entre día. Estando ante Dios con el cuerpo, se va con el corazón ya a esta parte, ya a la otra. Pero demos el caso de que Dios, contra todo su mérito, le comunique algún sentimiento devoto; éste no puede tener permanencia en su corazón, porque, volviendo después de la oración a su costumbre de mirar libremente, se desvanece todo afecto santo; siendo el espíritu del Señor a manera de ciertos licores espirituosos, que, no teniendo bien cerrados los vasos en que se contienen, luego se evaporan, y así se queda el mísero como antes, y quizá peor, con el alma disipada. Fuera de que viviendo este infeliz así distraído habitualmente, ¿cómo es posible que pueda atender entre día al ejercicio de la mor-

tificación, de la caridad, de la humildad, de la penitencia y de las otras virtudes cristianas, cuando no tiene dentro de sí ni pensamientos, ni afectos que le inciten a ellas, y, por consiguiente, que pueda hacer vida religiosa, si se halla en los claustros, o vida espiritual, si vive en el siglo?» [14].

Se impone, pues, la mortificación del sentido de la vista aun en cosas lícitas o no peligrosas de suyo. En esto como en todo hay que proceder con serenidad y equilibrio, procediendo gradualmente y sin llegar jamás a extremos extravagantes o ridículos. Algunos episodios que se leen en las vidas de los santos son más de admirar que de imitar. Sin llegar a estos extremos, que Dios no pide a todos, es cierto que la mortificación y guarda de los ojos es un punto importantísimo, no sólo en su aspecto negativo de preservarnos de grandísimos peligros, sino también en el positivo de fomentar intensamente el recogimiento y la vida de oración, absolutamente indispensables para alcanzar la santidad [15].

239. 2. **El oído y la lengua.**—Reunimos en una ambas cosas porque en la práctica van íntimamente asociadas, proporcionando la lengua el pasto principal a nuestros oídos.

Menos noble y excelente que el de la vista, pero de amplitud más vasta y universal, es el sentido del oído. Por él nos entra la fe: *fides ex auditu* (Rom 10,17), y por el oído, asociado a la palabra humana, adquirimos más noticias que por cualquier otro sentido. Importa mucho, pues, someterle enteramente al control de la razón iluminada por la fe. «Si alguno no peca de palabra, es varón perfecto», dice el apóstol Santiago (3,2).

Veamos las escalas progresivas de la purificación del oído y de la palabra:

a) CONVERSACIONES MALAS.—La simple permanencia del alma en estado de gracia exige evitar cuidadosamente toda clase de conversaciones pecaminosas. Cuando se dicen o escuchan voluntariamente y con agrado cosas que ofenden *gravemente* a la pureza, la caridad, la justicia, o cualquier otra virtud cristiana, se comete un pecado mortal, que muchas veces—como en el caso de la calumnia—obliga a restitución. Imposible es que un alma que se entrega a estos vergonzosos pasatiempos alcance jamás la perfección. En gran peligro se pone de comprometer incluso su misma salvación eterna. La mentira, la jactancia, las discusiones inútiles, la murmuración, la calumnia, la burla, la violación de los secretos, las conversaciones obscenas o demasiado libres, el lenguaje grosero, la lengua mordaz, viperina, envidiosa, temeraria, etc., han de quedar definitivamente desterradas de toda alma que aspire de verdad a santificarse. Sin esto no lo conseguirá jamás [16].

b) CONVERSACIONES FRÍVOLAS.—Son las que, sin constituir pecado grave por su objeto o intención, no están justificadas ni por la necesidad ni por la

[14] SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.2 tr.1 a.3 c.2 n.134.

[15] He aquí, según San Juan de la Cruz, los daños que se le pueden seguir al alma de no mortificar el sentido de la vista: «Del gozo de las cosas *visibles*, no negándole para ir a Dios, se le puede seguir derechamente vanidad de ánimo y distracción de la mente, codicia desordenada, deshonestidad, descompostura interior y exterior, impureza de pensamientos y envidia» (*Subida* III,25,2).

[16] Puede leerse con gran provecho sobre este asunto la excelente obrita de LEJEUNE *La lengua: sus pecados y excesos* (Barcelona 1927).

utilidad propia o ajena. Entre ellas se cuenta todo el capítulo de las *palabras ociosas*, de las que dice Nuestro Señor que tendremos que dar cuenta el día del juicio (Mt 12,36).

Las palabras ociosas y conversaciones frívolas constituyen indudablemente un verdadero pecado venial. San Basilio lo explica con mucha precisión y claridad:

> «Al hablar sin utilidad propia ni del prójimo se desvía la palabra del objeto que Dios, en el plan de su providencia, le tiene asignado. En vez de hacer de ella un instrumento para el bien, se le hace servir para cosas fútiles. Se habla para no decir nada, y *por esto mismo es el acto reprensible*» [17].

Esta doctrina tiene particular aplicación al *visiteo*, a que se sienten tan inclinadas ciertas personas pertenecientes, sobre todo, al sexo devoto. Son innumerables los inconvenientes que se siguen de sus continuas e interminables visitas, aparte de la pérdida de tiempo y de la falta de recogimiento, que las incapacita para la verdadera virtud. Hemos de ver en esto la causa principal de la rutina y mediocridad de tantas personas devotas que, confesando con frecuencia, comulgando diariamente y practicando un sinnúmero de ejercicios de piedad—demasiados acaso—, nunca dan un paso serio en el camino de la propia santificación.

> «Os confieso—escribe a este propósito el P. Lejeune [18]—que me quedo asombrado cuando me hablan de una visita de pura cortesía que ha durado una hora y alguna vez más aún. ¿Qué se puede hablar de útil o interesante en toda una hora? Una de dos: o la conversación se alimenta de críticas malévolas o degenera en una charla tan insulsa como enojosa».

Las almas que se aburren estando a solas; que necesitan la compañía de los demás para dar rienda suelta a su incontinencia verbal, que no saben ni quieren reprimir; que abruman a sus desgraciadas víctimas con charlas tan insulsas como inacabables; que están al tanto de todo, lo saben todo, lo comentan y critican todo, etc., ya pueden despedirse de la perfección cristiana. Ni llegarán a ella ni dejarán llegar a los demás [19]. El director espiritual ha de ser muy duro con estas almas. Como no se trata de faltas de pura fragilidad, sino de ligereza y frivolidad perfectamente voluntarias, después de unas cuantas recaídas—pocas: cinco o seis—, niéguese terminantemente a continuar una dirección que sería, por otra parte, completamente inútil.

c) Conversaciones útiles.—Todo lo que, siendo en sí mismo perfectamente honesto y sin perjuicio para nadie, pueda contribuir al provecho espiritual o material del prójimo o de nosotros mismos es lícito, conveniente y aconsejable. Este principio puede tener aplicaciones variadísimas y resolver infinidad de casos. En el recreo, sobre todo, habrá que tenerlo muy en cuenta. Alegrar al prójimo con un chiste de buen gusto puede ser un excelente acto de caridad si se ha sabido rectificar a tiempo la intención. En cambio, jamás nos permitiremos—ni siquiera bajo el pretexto de aliviar a un ofendido—criticar al prójimo, lanzar un chiste mortificante para alguien, insinuar una sospecha malévola, alimentar una envidia o fomentar un rencor. Entre

17 Citado por Lejeune, o.c., p.27.

18 O.c., p.30-31.

19 He aquí los inconvenientes que se siguen de no mortificar el sentido del oído, según San Juan de la Cruz: «Del gozo en *oír* cosas inútiles derechamente nace distracción de la imaginación, parlería, envidia, juicios inciertos y variedad de pensamientos, y de éstos otros muchos y perniciosos daños» (*Subida* III,25,3).

personas consagradas al estudio es un medio excelente para evitar conversaciones inconvenientes suscitar una conversación científica en torno a un problema controvertido, que excitará el interés y atención de todos; pero evítense con cuidado las discusiones apasionadas o las frases despectivas para los que profesen la opinión contraria.

d) CONVERSACIONES SANTAS.—Son las que tienen por finalidad inmediata el aprovechamiento espiritual propio y ajeno. Nada hay que conforte tanto a un alma y la empuje hacia la virtud como una santa conversación con personas animadas de un sincero deseo de santificarse. La inteligencia se ilumina, se caldea el corazón y la voluntad toma sin esfuerzo santas y enérgicas resoluciones. Es incalculable el bien que se puede hacer con una palabra discreta y un consejo oportuno a un alma agitada por la tentación o abatida por el desaliento. Con suavidad y discreción, sin hacerse pesada con una insistencia demasiado machacona, en plan de discípulo más que de maestro, el alma que aspire a la perfección procurará fomentar estas santas conversaciones, que tantos bienes traen a las almas y tanto regocijan el corazón de Dios.

MORTIFICACIÓN DEL OÍDO Y LA LENGUA.—No basta abstenerse de conversaciones inconvenientes, ni siquiera fomentar de vez en cuando santas y provechosas pláticas espirituales. Es preciso practicar también la mortificación positiva del sentido del oído y del prurito de hablar. Los principales modos son los siguientes:

1.º Abstenerse a veces de oír alguna melodía grata al oído, un concierto radiofónico, una conversación agradable, etc., privándose de aquel gusto honesto por amor de Dios. Procédase en esto, como en todo, por grados sucesivos, no exigiendo en cada caso al alma más de lo que pueda dar de sí con sus fuerzas actuales. Ciertas recreaciones inocentes pueden y deben permitirse a almas todavía imperfectas, que acaso serían inconvenientes a otras más adelantadas en la virtud. «En todo es menester discreción», decía Santa Teresa de Jesús.

2.º Guardando silencio riguroso algunos ratos al día, tratándose de personas seglares, y siempre que la Regla lo prescriba, si se trata de religiosos. Sin el espíritu de recogimiento y de silencio es imposible la vida interior y el aprovechamiento del alma en la virtud.

3.º Renunciar a noticias o curiosidades innecesarias cuando buenamente y sin llamar la atención puedan evitarse. Y si no, procurar olvidarse prontamente de ello, permaneciendo en paz y sosiego a solas con Dios.

4.º Tenga muy presentes los siguientes avisos de San Juan de la Cruz [20]:

«Una palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma».

«Hable poco y en cosas que no es preguntado no se meta».

[20] Números 307 a 321 en la ed. de Segovia 1929.

«No se queje de nadie, no pregunte cosa alguna, y si fuere necesario preguntar, sea con pocas palabras».

«No contradiga. En ninguna manera hable palabras que no vayan limpias».

«Lo que hable, sea de manera que nadie sea ofendido; y que sea en cosas que no le pueda pesar que lo sepan todos».

«Traiga sosiego espiritual en advertencia amorosa de Dios; y cuando sea necesario hablar, sea con el mismo sosiego y paz».

«Calle lo que Dios le diere. Y acuérdese de aquel dicho de la Escritura: Mi secreto para mí».

«Consideren cómo han de ser enemigos de sí mismos, y caminen por el santo rigor de la perfección, y entiendan que cada palabra que hablaren sin orden de la obediencia se la pone Dios en cuenta».

«Tratar con las gentes más de lo que puramente es necesario y la razón pide, a ninguno, por santo que fuese, le fue bien».

«Es imposible ir aprovechando si no es haciendo y padeciendo, todo envuelto en silencio».

«Para aprovechar en las virtudes, lo que importa es callar y obrar; porque el hablar distrae y el callar y obrar recoge».

«Luego que la persona sabe lo que le han dicho para su aprovechamiento, ya no es menester andar pidiendo que le digan más ni hablar más, sino obrarlo de veras con silencio y cuidado, en humildad y caridad y desprecio de sí».

«Sobre todas las cosas es necesario y conveniente servir a Dios en silencio, así de apetitos como de lengua, porque sólo percibas hablas de amor».

«Esto he entendido: que el alma que presto advierte en hablar y tratar, poco advertida está en Dios. Porque cuando lo está, luego con fuerza le tiran de adentro a callar y huir de cualquier conversación».

«Más quiere Dios que el alma se goce con El que con criatura alguna, por más aventajada que sea y por más al caso que le haga».

Duras son estas doctrinas, pero bien vale la pena practicarlas a trueque de alcanzar la santidad. Por no tener ánimo para ello se quedan tantas almas a mitad de su camino, prendidas en los lazos que las atan a la tierra. La santidad supone una determinación enérgica e inquebrantable de morir por completo a sí mismo y al mundo a costa de lo que sea. Y como almas de este temple escasean tanto, por eso han sido y serán siempre tan pocos los verdaderos santos.

240. 3. **El olfato.**—Es el sentido menos peligroso y el que menos guerra nos hace en orden a nuestra santificación. Con todo, conviene mortificarse y tenerle perfectamente a raya en dos extremos principales: *a)* en la tolerancia de los malos olores cuando la caridad o la conveniencia lo exijan (v.gr., al visitar a los pobres en sus tugurios o buhardillas malolientes, a los enfermos en los hospitales, a los presos en las cárceles, etc.) sin manifestar al exterior la menor repugnancia y sin proferir jamás una queja; y *b)* renunciando al uso de perfumes en la propia persona, o habitación, o cartas, que, si bien no constituyen de suyo verdadero pecado, arguyen siempre sensualidad, son índice de un espíritu afeminado y mun-

dano y pueden muchas veces convertirse en incentivos de tentación. Sobre todo, las personas consagradas a Dios (sacerdotes y religiosos) han de tener como norma invariable no usar jamás de perfumes. En cuanto al perfume de las flores, es de suyo más espiritual que el de los productos artificiales, y podría utilizarse si elevara nuestro espíritu a Dios, autor de tales delicadezas y maravillas; pero cuidando mucho de rectificar la intención y no permitiendo al sentido que se debe en su propio gusto sin referencia alguna a Dios. Santos hubo que por mortificar su olfato no querían oler nunca el suave perfume de las flores [21].

241. 4. **El gusto.**—El sentido del gusto puede constituir un obstáculo para la perfección por su ansia inmoderada de comer y de beber, que es preciso refrenar. La inmortificación de este sentido se llama *gula*, de la que vamos a hablar con la debida extensión.

NATURALEZA DE LA GULA.—Según el Doctor Angélico, la gula es «el apetito desordenado de comer y beber» [22]. Es uno de los vicios generales contra la virtud de la templanza.

Dios puso en los alimentos materiales un placer que tiene por finalidad garantizar la función nutritiva en orden a la conservación del individuo. De suyo, pues, sentir ese placer no supone ninguna imperfección, y no sentirlo sería una deformidad fisiológica. Pero, después de la caída original, el apetito concupiscible—como ya dijimos—se substrajo al control de la razón, y tiende de suyo a salirse de los límites de lo razonable. Entonces es cuando se convierte en pecado, porque la naturaleza del hombre es racional, y lo que va contra la razón es malo para la naturaleza humana y es contrario a la voluntad de Dios.

Moderar el sentido del gusto ofrece una especial dificultad, ya que no podemos prescindir enteramente de él. Por una parte, es obligatorio alimentarse para conservar la vida, y por otra, es preciso mantenerse dentro de los límites de la razón, sin permitir al natural deleite que nos proporcionan los manjares desmandarse en lo más mínimo. San Agustín expresa muy bien en una página de sus admirables *Confesiones* esta lucha entre la razón y el deleite sensible:

[21] SAN JUAN DE LA CRUZ expresa así los inconvenientes que se siguen de no mortificar el sentido del olfato: «De gozarse en los *olores* suaves le nace el asco de los pobres, que es contra la doctrina de Cristo; enemistad a la servidumbre, poco rendimiento de corazón en las cosas humildes e insensibilidad espiritual, por lo menos según la proporción de su apetito» (*Subida* III,25,4).

[22] II-II,148,1.

«Vos me habéis enseñado que me acerque a tomar los alimentos cual si fueran medicamentos. Pero mientras paso de la molestia de la necesidad a la quietud de la suficiencia, en el paso mismo me acecha el lazo de la concupiscencia, porque el paso mismo es deleite, y no hay otro para pasar a la suficiencia, adonde la necesidad me fuerza a pasar. Y siendo la salud la causa de comer y beber, júntasele como criado el peligroso deleite, y las más veces se empeña en ir delante, para que yo haga por causa de él lo que digo que hago, o quiero hacer, por causa de la salud.

Y no tienen ambos igual medida; pues lo que basta para la salud es poco para el deleite; y muchas veces es incierto si todavía el necesario cuidado del cuerpo demanda refuerzo o el deleitoso engaño del apetito reclama servicio. Ante esta incertidumbre regocíjase el alma infeliz, y en ella prepara la defensa de su excusa, gozándose de no ver claro qué es lo que basta a conservar la salud para encubrir, con pretexto de la salud, el contrabando del deleite» [23].

De cinco maneras, según San Gregorio y Santo Tomás [24], se puede incurrir en el vicio de la gula:

1.ª Comiendo fuera de hora sin necesidad: *praepropere*.
2.ª Comiendo con demasiado ardor: *ardenter*.
3.ª Exigiendo manjares exquisitos: *laute*.
4.ª Preparados con excesivo refinamiento: *studiose*.
5.ª Comiendo excesivamente: *nimis*.

Si, además, se indujera a otros a hacer lo mismo, habría que añadir la circunstancia de *escándalo*.

Malicia de la gula.—Según el Doctor Angélico [25], la gula puede ser pecado mortal o venial. Es pecado *mortal* cuando se prefiere el deleite a Dios y a sus preceptos, o sea:

a) Cuando se quebranta un precepto grave por el placer de comer o beber (v.gr., el ayuno o la abstinencia).
b) Cuando se infiere a sabiendas grave daño a la salud.
c) Cuando se pierde el uso de la razón (en la embriaguez perfecta, siempre; y por eso, si es consciente, es siempre pecado mortal).
d) Cuando supone un despilfarro grave de los bienes materiales.
e) Cuando se da con ella grave escándalo.

Será pecado *venial* cuando, sin llegar a ninguno de estos extremos, se traspasan los límites de lo discreto y razonable. Ordinariamente, el desorden en la comida o bebida no suele exceder los límites del pecado venial: pero la inmortificación del sentido del gusto constituye un gran obstáculo para la propia santificación.

Consecuencias funestas de la gula.—Como *vicio capital* que es, la gula da origen a otros muchos vicios y pecados; porque el entendimiento, nublado y adormecido por la pesa-

[23] San Agustín, *Confesiones* l.10 c.31 n.44 (ed. A. Prensa, Madrid 1942).
[24] Cf. II-II,148,4.
[25] Cf. II-II,148,2.

dez del cerebro a causa del exceso en la comida o bebida, pierde el gobierno y abandona la dirección de nuestros actos.

Santo Tomás, citando a San Gregorio, señala las siguientes principales derivaciones o «hijas de la gula» [26]:

a) Torpeza o estupidez del entendimiento, por la razón indicada.

b) Desordenada alegría (sobre todo por la bebida), de la que se siguen grandes imprudencias e inconvenientes.

c) Locuacidad excesiva, en la que no faltará pecado, como dice la Escritura (Prov 10,19).

d) Chabacanería y ordinariez en las palabras y en los gestos, que proviene de la falta de razón o debilidad del entendimiento.

e) Lujuria e inmundicia, que es el efecto más frecuente y pernicioso del vicio de la gula.

Si a esto añadimos que el exceso en el comer y beber destroza el organismo, empobrece la afectividad, degrada los buenos sentimientos, destruye la paz de una familia, socava los cimientos de la sociedad (con la plaga del alcoholismo sobre todo) e incapacita para el ejercicio de toda clase de virtudes, habremos recogido los principales efectos desastrosos que lleva consigo este feo vicio, que rebaja al hombre al nivel de las bestias y animales [27].

Remedios principales.—Es difícil controlar perfectamente la desviación sensual del placer del gusto por la razón, ya indicada, de que no podemos prescindir enteramente de él. Pero sin duda ayudarán mucho los siguientes consejos llevados a la práctica con decisión y perseverancia:

1.º No comer ni beber nunca sin haber rectificado antes la intención, orientándola al cumplimiento de la voluntad de Dios en la satisfacción de nuestras necesidades corporales y previa bendición de la mesa. No omitir nunca la acción de gracias después de las comidas.

2.º Evitar con cuidado los defectos que hemos señalado más arriba, no adelantando caprichosamente la hora de la comida, o comiendo sólo *por* gusto—aunque se coma *con* gusto—, o demasiada cantidad, o con excesiva avidez, o manjares excesivamente exquisitos y delicados.

3.º No mantener jamás conversaciones sobre comidas y bebidas ni prolongar las sobremesas a base de paladear con sibaritismo nuevos postres y licores.

4.º Ensayar progresivamente, durante varios días, la disminución de la cantidad de comida—como aconsejan los higienistas—, hasta llegar al límite exacto que reclaman las verdaderas necesidades de nuestro organismo.

[26] Cf. II-II,148,6.

[27] «Del gozo en el *sabor* de los manjares, derechamente nace la gula y embriaguez, ira, discordia y falta de caridad con los prójimos y pobres, como tuvo con Lázaro aquel epulón, que comía cada día espléndidamente (Lc 16,19). De ahí nace el destemple corporal, las enfermedades; nacen los malos movimientos, porque crecen los incentivos de la lujuria. Críase derechamente gran torpeza en el espíritu y estrágase el apetito de las cosas espirituales, de manera que no pueda gustar de ellas, ni aun estar en ellas, ni tratar de ellas. Nace también de este gozo distracción de los demás sentidos y del corazón en descontento acerca de muchas cosas» (San Juan de la Cruz, *Subida* III,25,5).

La inmensa mayoría de los hombres comen el triple de lo que realmente necesitan. Son legión las enfermedades y trastornos que produce la excesiva sobrecarga de alimentos y poquísimas las que proceden de falta de alimentación.

5.º Evitar singularidades y distinciones en la calidad o cantidad de la comida, sobre todo viviendo en comunidad. Es muy fácil caer en ilusiones sobre este punto. Hay muchas personas «enfermas» cuya única enfermedad es la gula, el afán de singularizarse o el desequilibrio neurasténico. «Y creed, hijas, que, en comenzando a vencer estos corpezuelos, no nos cansan tanto. Hartas habrá que miren lo que es menester; descuidaos de vosotras, si no fuere necesidad conocida. Si no nos determinamos a tragar de una vez la muerte y la falta de salud, nunca haremos nada» [28].

Pero evítese con todo cuidado y delicadeza faltar a la caridad con burlas indiscretas o dejando de atender a los verdaderos enfermos. Estos últimos tienen una norma infalible para acertar: dejarse llevar en todo por la obediencia a los legítimos superiores. Es lícito y a veces obligatorio manifestar humildemente las propias flaquezas y achaques; pero permaneciendo del todo indiferentes a lo que dispongan los superiores, aunque nos vaya en ello la salud y la vida.

6.º Mortificarse positivamente en la comida, lo cual puede hacerse de muy diversos modos sin llamar la atención de nadie. Por de pronto, «de la comida, si está bien o mal guisada, no se queje, acordándose de la hiel y vinagre de Jesucristo» [29]. Renunciar a ciertas satisfacciones lícitas (v.gr., no añadir sal a la comida sosa); abstenerse disimuladamente de algún manjar exquisito o disminuir la ración del mismo; renunciar al vino y a los licores (en cuanto buenamente pueda excusarlo) o reducir su uso a la mínima expresión; apartar para los pobres—si puede cómodamente hacerse sin llamar la atención—el bocado más exquisito y entregárselo con amor, como si se tratara del mismo Cristo (Mt 25,35), y otras muchas cosas por el estilo. La generosidad en la propia renuncia y, sobre todo, el amor creciente de Dios inspirarán al alma mil procedimientos ingeniosos para mortificarse progresivamente, sin comprometer para nada la salud corporal y con gran ventaja para su aprovechamiento espiritual.

242. 5. **El tacto.**—Es el sentido más grosero y, en cierto modo, el más peligroso de todos por su mayor extensión—en todo el cuerpo humano—y por la vehemencia de alguna de sus manifestaciones. Se impone, pues, una severa mortificación del mismo para evitar las funestas consecuencias que se seguirían de lo contrario [30].

Remitimos al lector en todo lo referente a la lujuria—la

[28] SANTA TERESA, *Camino* 11,4.

[29] SANTA TERESA, *Avisos a sus monjas* n.39.

[30] He aquí las principales, según SAN JUAN DE LA CRUZ: «Del gozo acerca del *tacto* en cosas suaves, muchos más daños y más perniciosos nacen, y que más en breve trasvierten el sentido al espíritu y apagan su fuerza y vigor. De aquí nace el abominable vicio de las molicies e incentivos para ella, según la proporción del gozo de este género. Crías la lujuria, hace el ánimo afeminado y tímido y el sentido halagüeño y melifluo y dispuesto para pecar y hacer daño. Infunde vana alegría y gozo en el corazón, y cría soltura de lengua y libertad de ojos, y a los demás sentidos embelesa y embota según la cantidad de tal apetito. Empacha el juicio, sustentándole en insipiencia y necedad espiritual, y moralmente cría cobardía e inconstancia; y con tiniebla en el alma y flaqueza de corazón, hace temer aún donde no hay que temer. Cría este gozo espíritu de confusión algunas veces e insensibilidad acerca de la conciencia y del espíritu, por cuanto debilita mucho la razón y la pone de suerte que ni sepa tomar buen consejo ni darle, y queda incapaz para los bienes espirituales y morales, inútil como un vaso quebrado» (*Subida* III,25,6).

más brutal y peligrosa de las apetencias del sentido del tacto—a lo que ya dijimos al hablar de la lucha contra la propia carne [31]. Hay que tener en cuenta, sobre todo, lo referente a las penitencias o mortificaciones corporales, íntimamente relacionadas con la purificación del sentido del tacto. Aquí sólo diremos dos palabras sobre la manera de mortificarle directamente.

De dos modos principalmente se puede mortificar el tacto:

a) PRIVÁNDOLE DE LO QUE LE HALAGARÍA, como es la cama blanda, la silla cómoda, el contacto de las cosas blandas y suaves, y, sobre todo, el acariciar el propio cuerpo o el ajeno. Esto último hay que evitarlo a todo trance por los gravísimos peligros que lleva consigo, sobre todo tratándose de personas de distinto sexo, aunque sean de edad infantil.

b) PRACTICANDO LA MORTIFICACIÓN POSITIVA DEL MISMO a base de penitencias corporales, como el cilicio, la disciplina, el frío, el calor, el trabajo corporal, largos ratos de rodillas, etcétera, etc. Esta mortificación es necesaria a todos, principalmente a los principiantes, hasta que logren domar por completo sus pasiones sometiendo plenamente la carne al espíritu. Pero es un error pensar que sólo a ellos interesa. Aparte de su finalidad reparadora de los pasados excesos, tiene la mortificación corporal otras dos finalidades altísimas: la propia inmolación de sí mismo, a imitación de Jesucristo, y la contribución a la salud del Cuerpo místico mediante el apostolado fecundísimo del dolor. Estas dos finalidades afectan a los santos tanto o más que a las almas imperfectas. Nadie está excusado de practicar la mortificación corporal en una u otra forma. Con razón decía San Vicente de Paúl que «el que tiene en poca estima las mortificaciones corporales so pretexto de que las interiores son mucho más perfectas, muestra bien a las claras no ser mortificado ni interior ni exteriormente» [32].

Con todo, es menester obrar con prudencia y gradualmente, aumentando los ejercicios de penitencia a medida que las fuerzas del alma vayan creciendo y las invitaciones interiores de la gracia vayan siendo más y más apremiantes. Al principio, sobre todo, evítese la efusión de sangre mientras no aparezca con claridad la voluntad de Dios en contrario; no se disminuya excesivamente el sueño o la cantidad de comida, que podría perjudicar a la salud y dejar inhábil al alma para el cumplimiento de sus deberes y obligaciones, que son más importantes que las prácticas voluntarias de mortificación; y guárdese mucho el alma de convertir en fin lo que no pasa de ser un puro medio, creyendo que la santidad consiste en despedazarse cruelmente

[31] Cf. n.225-227.

[32] MEYNARD, *Vertus et doctrine spirituelle de S. Vincent de Paul* c.23 (10.ª ed. París, Tequi, p.362).

el cuerpo, como lo hicieron algunos santos. Hay en la vida de estos santos muchos hechos dignos de admiración, pero que sería imprudente y temerario tratar de reproducir. Ellos contaban con una particular inspiración y asistencia de Dios que no están a disposición de todos. Si el Espíritu Santo quiere llevar a un alma por el camino de penitencias extraordinarias, ya se lo inspirará fuertemente y le dará fuerzas proporcionadas para ello. Mientras tanto, la mayor parte de las almas deben practicar la mortificación corporal ordinaria, a base de mil cosas pequeñas practicadas con asiduidad y perseverancia. Este último punto es importantísimo. Es preferible practicar perseverantemente y sin descanso pequeñas mortificaciones cotidianas que entregarse a épocas de grandes penitencias alternadas con otras de relajación.

B. Purificación activa de los sentidos internos

243. San Juan de la Cruz, *Subida* II,12-22; III,1-15; Vallgornera, *Mystica Theologia divi Thomae* q.2 d.3; Meynard, *La vida espiritual* t.1 n.51-58; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* II,8; Naval, *Curso de ascética y mística* n.131 y 134 (213 y 216 en la 8.ª ed.); Mahieu, *Probatio charitatis* n.146.

Como ya vimos (n.234,b), los sentidos internos son cuatro: el *sentido común*, la *fantasía* o *imaginación*, la *facultad estimativa* y la *memoria sensitiva*.

244. 1. **El sentido común y la estimativa.**—Del *sentido común* y de la *facultad estimativa* nada especial hay que decir en orden a su purificación. El primero depende enteramente de los sentidos externos, cuyas impresiones recoge y unifica. De donde la mortificación de esos sentidos—de la que hemos hablado largamente—basta para preservarle de toda información peligrosa o inútil. Y en cuanto a la *facultad estimativa*, si la imaginación anda bien arreglada y el juicio intelectivo ejerce sin trabas su legítimo imperio, desaparecerán las apreciaciones falsas o ridículas de la estimativa.

Restan solamente la *imaginación* y la *memoria sensitiva*, de las que vamos a hablar inmediatamente.

245. 2. **La imaginación o fantasía.**—Vamos a hablar de su *importancia*, *necesidad de purificarla* y *medios* para conseguirlo *en orden a la perfección cristiana*.

1) Importancia.—La imaginación o fantasía es una facultad importantísima, dadas las relaciones íntimas entre el alma y cuerpo en el estado actual de la naturaleza humana. Toda idea adquirida por el mecanismo *natural* de nuestras facultades responde a una imagen previa que suministró la imaginación al entendimiento. Sin imágenes, el entendimiento no puede *naturalmente* conocer [33]. De ahí que sea tan útil el em-

[33] Subrayamos intencionadamente esa palabra porque Dios puede muy bien—y lo hace con frecuencia en los estados místicos—comunicar al alma, sobrenaturalmente, *especies inteligibles* sin intervención alguna de la imaginación.

pleo de imágenes sensibles para hacer comprender, a los rudos sobre todo, las ideas abstractas y principios especulativos, que sin esa ayuda sensible no acertarían a captar. Nuestro Señor Jesucristo se valió continuamente de la imaginación para poner al alcance del pueblo sencillo y fiel—a base de bellísimas parábolas y alegorías evangélicas—los grandes misterios del reino de Dios.

Tiene también la imaginación una influencia soberana sobre el apetito sensitivo, que se mueve con gran ímpetu hacia sus objetos propios cuando la imaginación se los reviste y colorea de encantos y atractivos especiales.

2) Necesidad de purificarla.—Precisamente por su gran importancia e influencia sobre todo el compuesto humano, la imaginación es una de las facultades que necesita más honda purificación. Puesta al servicio del bien, puede prestarnos servicios incalculables; pero nada hay que tanta guerra nos pueda dar en el camino de la santificación como una imaginación exaltada que haya sacudido el yugo y control de la razón iluminada por la fe. Profundamente afectada por el pecado original, obedece con dificultad al impulso de la razón y de la voluntad, que no ejercen sobre ella un imperio *despótico*, como sobre los sentidos externos, sino solamente *político*, que falla muchas veces.

Dos son los principales inconvenientes de una imaginación insuficientemente controlada:

a) Es causa de disipación.—Sin el recogimiento profundo es imposible la vida interior y de oración. Pero nada hay que tanto impida ese recogimiento como la inconstancia de la imaginación, que no acierta a parar un momento. Santa Teresa la comparó con gracia a «esas maripositas de las noches, importunas y desasosegadas», y a una «tarabilla de molino» [34], que nunca deja de golpear mientras está en marcha el molino; y el P. Granada dice de ella que es «una potencia muy libre y muy cerrera, como una bestia salvaje, que se anda de otero en otero», y la compara a un «esclavo fugitivo que se nos va de casa sin licencia» [35]. En fin: es «la loca de la casa» y «es para alabar a Dios la guerra que da y cómo procura desasosegarlo todo», como dice la misma Santa Teresa [36].

b) Es causa de tentaciones y pecados.—Con frecuencia se atribuyen al demonio una multitud de tentaciones que, en realidad, no proceden sino de la propia imaginación indómita. Las pasiones desordenadas se alimentan y crecen con la imaginación, que pinta con vivos colores el placer que el pecado producirá al apetito concupiscible, o aumenta las dificultades que el irascible tendrá que superar en el camino de la virtud, llenándole de tristeza y desconfianza, cuando no de desesperación. Con razón dice Kempis

[34] Cf. *Vida* 17,6; *Moradas cuartas* 1,13.
[35] *Guía de pecadores* l.2 c.15 § 7.
[36] *Vida* 17,5.

que lo que retrae a tantas almas del camino de la perfección es pura y simplemente el «horror a las dificultades» corregidas y aumentadas por la imaginación [37].

3) MEDIOS PARA PURIFICAR LA IMAGINACIÓN.—Los principales son los siguientes:

a) LA GUARDA DE LOS SENTIDOS EXTERNOS.—Es de importancia capital, ya que por los sentidos exteriores, principalmente por la vista, entran imágenes vanas o torpes, que la fantasía retiene, reproduce y combina de mil modos, soliviantando al apetito sensitivo y excitando la atención del entendimiento y el consentimiento de la voluntad. No hay, pues, mejor procedimiento para evitar todo esto que substraerle la materia a la imaginación mediante la guarda de los sentidos externos.

b) LA CUIDADOSA SELECCIÓN DE LAS LECTURAS.—Hay que evitar a toda costa no solamente las lecturas malas o francamente peligrosas, sino también las frívolas y vanas, que llenan de fantasmas inútiles la pobre imaginación. A este género pertenecen la mayor parte de las *novelas*—aun las calificadas benignamente por la censura moral—, cuya lectura es muy inconveniente para las personas que quieran llevar seriamente una vida de recogimiento y de oración. Además de trasladarnos a un mundo irreal, lleno de sueños enfermizos, las escenas más apasionantes de aquella ficción literaria aparecen como fantasmas importunos a la hora de la seriedad y de la reflexión. Alma aficionada a novelas es casi imposible que pueda santificarse.

c) COMBATIR LA OCIOSIDAD.—La imaginación nunca está quieta. Si no la sujetamos proporcionándole una ocupación buena y provechosa, ella misma se buscará materia para desplegar su actividad. Y como está mal inclinada y siente natural propensión a todo lo que halaga los bajos apetitos, bien pronto nos pondrá en trance de peligrosa tentación. Ocúpesela siempre en algo útil, y habremos dado un gran paso para que nos deje en paz.

d) OFRECERLE OBJETOS BUENOS.—No basta substraerle la materia nociva o no permitirle divagar ociosa para tener completamente dominada la imaginación. Es preciso proporcionarle materia santa y provechosa para conseguir no sólo que se aparte del mal, sino que se oriente y dirija positivamente al bien. A esto se orienta la llamada «composición de lugar» antes de comenzar la oración, que consiste, v.gr., en representarse con la mayor viveza posible la escena evangélica que vamos a meditar, ofreciéndole ese pábulo a la imaginación para que no perturbe la paz y sosiego del espíritu con representaciones importunas. La lectura de libros santos, en los que se describan con fuerza y colorido escenas edificantes, puede contribuir a formar, en este sentido positivo, la imaginación y ponerla al servicio del entendimiento y de la voluntad, como excelente auxiliar de estas potencias superiores.

e) ACOSTUMBRARSE A PROCEDER SIEMPRE CON ATENCIÓN A LO QUE SE ESTÁ HACIENDO.—El *age quod agis*—haz lo que haces—de los antiguos está cargado de profunda sabiduría. El hábito de atender a lo que estamos haciendo tiene la doble ventaja de multiplicar nuestras energías intelectuales y disciplinar la imaginación, impidiéndola divagar de unos objetos a otros. No conocemos nada más sintético y exacto sobre la atención que las admirables páginas que escribió Balmes en el capítulo segundo de su famosa obra *El criterio*. A ella remitimos al lector.

[37] «Unum est quod multos ab emendatione retrahit: horror difficultatis seu labor certaminis» *(De imitatione Christi* l.I c.25).

f) No conceder demasiada importancia a sus distracciones e impertinencias.—A veces, la única manera de combatir con eficacia ciertas imaginaciones exaltadas es despreciarlas y no tratar de combatirlas directamente para que no se exacerben más; es consejo de Santa Teresa [38]. Ocúpese la voluntad en amar a Dios aunque sea en medio de un cúmulo de distracciones y tenga paciencia con la imaginación hasta que Dios la transforme profundamente mediante las purificaciones pasivas. Mientras tanto, no haga caso de ella y evite lo que tenga que evitar y haga lo que tenga que hacer a pesar de las sugerencias en contrario de la pobre imaginación extraviada.

4) En orden a la perfección cristiana, San Juan de la Cruz habla largamente de cómo las aprehensiones imaginarias no pueden ser medio proporcionado para la unión con Dios —ya que Dios no cabe en una especie imaginaria—y del daño que hace al alma no saber desasirse de ellas aunque se le hayan representado por vía sobrenatural. Hay que leer y meditar despacio la magnífica doctrina del Místico Doctor [39].

246. 3. **La memoria.**—Vamos a tratar de la purificación de la memoria *en general*, exponiendo los principios, que pueden aplicarse indistintamente a la memoria *sensitiva* y a la *intelectiva*. Esta segunda, según el Doctor Angélico, no es facultad distinta de la inteligencia, sino tan sólo una función de la misma que tiene por objeto conservar o retener las especies inteligibles [40]. Hay un abismo entre la memoria *sensitiva*—que tiene por objeto únicamente lo sensible, particular y concreto—y la memoria *intelectiva* —que se alimenta de lo suprasensible, abstracto y universal—; pero el proceso de purificación es exactamente el mismo en ambas. Los medios y procedimientos de purificación afectan proporcionalmente a las dos.

1) Importancia de la memoria.—La memoria es una facultad importantísima. Con ligereza imperdonable suele considerársela como «el talento de los tontos»; pero en realidad presta, o puede prestar, inestimables servicios a la inteligencia, de la que es su más poderoso auxiliar. Sin ella, nuestro espíritu sería como una vasija agujereada, que siempre permanece vacía por mucha agua que se le eche. Para cierta clase de conocimientos—idiomas, historia, ciencias físicas y naturales, etc.—es absolutamente indispensable poseer una excelente memoria.

2) Necesidad de purificarla.—Precisamente porque la memoria almacena en el espíritu toda clase de conocimientos,

[38] «El postrer remedio que he hallado, a cabo de haberme fatigado hartos años, es lo que dije en la oración de quietud, que no se haga caso de ella más que de un loco, sino dejarla con su tema, que sólo Dios se le puede quitar; y, en fin, aquí por esclava queda» (*Vida* 17,7).

[39] Cf. *Subida* II,12 y 16 principalmente.

[40] I,79,7.—El reconocer las especies *en cuanto pasadas*, o sea, como ya anteriormente percibidas, no es propio de la memoria intelectiva, sino sólo de la sensitiva. Sin embargo, aún la memoria intelectiva tiene conciencia de lo pasado, no por razón de su objeto—que abstrae siempre del *hic et nunc*—, sino por parte de su acto intelectual, o sea, *secundum quod intelligit se prius intellexisse*, como dice Santo Tomás (I,79,6c et ad 2). Por lo demás, esta cuestión tiene poca importancia para nuestro objeto.

buenos y malos, es necesario someterla a un proceso enérgico de purificación. A lo largo de la vida se han ido produciendo en torno a nosotros una serie de hechos cuyo recuerdo en nada puede favorecer al alma en su afán de santificarse. Unas veces son los tristes episodios de nuestras propias culpas y pecados; otras, las escenas de ciertos espectáculos o hechos desedificantes que hayamos podido presenciar; otras, las mil informaciones inconvenientes que hemos recibido a través de las lecturas, fotografías, estatuas, etc., que dejaron nuestro espíritu profundamente perturbado; otras, en fin, los tristes acontecimientos de la vida individual, familiar o social: las desgracias, olvidos, ingratitudes, injurias, etc., etc., de que está llena la pobre vida humana.

Ninguno de estos recuerdos es conveniente ó provechoso para el alma. Todos ellos tienden de suyo, en una forma o en otra, a arrebatarle el sosiego, la paz y la tranquilidad, que tan indispensables son para el recogimiento y la vida de oración.

Veamos, pues, cuál debe ser la conducta práctica del alma en orden a la purificación activa de la memoria.

3) Medios para purificarla.—He aquí los principales por orden jerárquico de inferior a superior dignidad:

a) Eliminar los recuerdos pecaminosos.—Es el primer paso, absolutamente indispensable para todos los que aspiren simplemente a la salvación eterna. El recuerdo de los pecados propios o ajenos, lo mismo que el de los espectáculos, revistas o escenas inmorales que haya podido contemplar, tiene una fuerza espantable para sugestionar al alma y hacerla caer nuevamente en el pecado, sobre todo si va asociado a una imaginación espléndida, que colorea con nuevas pinceladas los pasados acontecimientos. El alma ha de rechazar rápida y enérgicamente esta clase de recuerdos, bien persuadida de que la *simple aprobación o gozo voluntario* de aquellos pecados pasados es suficiente para constituirla nuevamente rea de ellos aun sin llegar a cometerlos materialmente otra vez.

b) Combatir los recuerdos inútiles.—Hay otras muchas cosas, que, sin ser pecaminosas en sí mismas, todavía su recuerdo es completamente inútil y, por lo tanto, perjudicial para el alma. Tales son, v.gr., los acontecimientos tristes de nuestra vida pasada, desgracias familiares, humillaciones, fracasos, etc., o los sucesos prósperos, que nos llenaron, acaso, de excesiva y destemplada alegría. El recuerdo de unos y otros perturba la paz y el sosiego del alma, sin ventaja para nadie. Porque ninguno de aquellos sucesos tristes podremos remediar con nuestra pena y ninguna de aquellas alegrías volverá a reproducir el fausto acontecimiento que la motivó. Mientras el alma esté ocupada en esas vanas tristezas o alegrías estará incapacitada para entregarse a la oración en paz y recogimiento de espíritu.

c) Olvidar por completo las injurias o desprecios recibidos.—Esto ya pertenece a la virtud y es absolutamente indispensable para el alma que quiera santificarse de veras. A pesar del perdón ofrecido o quizá generosamente otorgado en medida superior a la estrictamente obligatoria, el recuerdo de la pasada ofensa no puede menos de turbar por un momento

la paz de la conciencia y de presentarnos poco simpática la figura del culpable. Es preciso olvidar por completo el desagradable episodio y procurar incluso rodear de especiales atenciones al que voluntariamente nos lo causó. Santa Juana de Chantal llegó a ser madrina de bautizo de un hijo del que mató a su marido, acción que llenó de estupor al mismo San Francisco de Sales. Para atraerse definitivamente la simpatía de Santa Teresa había un procedimiento infalible: insultarla o despreciarla públicamente. Admiremos estos hechos maravillosos de los santos y procuremos imitarlos, al menos olvidando por completo y para siempre las ofensas recibidas, pensando que son mucho mayores las que nosotros hemos cometido contra Dios, y que exige de nosotros ese perdón omnímodo para otorgarnos el suyo sin tasa ni medida. El alma que alimente un rencor, por justificado que le parezca —jamás lo está ante Dios—, ya puede despedirse de la santidad; y si se trata de enemistad grave, manifestada sobre todo al exterior, expone a grave peligro la misma salvación eterna de su alma.

d) Recordar los beneficios recibidos de Dios y nuestra ingratitud para con El.—Esto pertenece ya al encauce positivo de la memoria y ofrece vastísima materia para orientarla hacia Dios. ¿Qué duda cabe que el recuerdo de los inmensos beneficios que hemos recibido de Dios a todo lo largo de nuestra vida, de las infinitas veces que ha perdonado y olvidado nuestras culpas, de los peligros de que nos ha preservado, de las amorosas trazas de su providencia sobre nosotros y los seres que amamos, etc., etc., es excelente medio para excitar nuestra gratitud hacia El y el deseo de corresponderle con la delicadeza más exquisita? Si a esto añadimos el recuerdo de nuestra miseria y nuestra nada, de nuestras desobediencias y rebeldías, de nuestras continuas ingratitudes y resistencias a la gracia, nuestra alma se llenará de humildad y confusión y experimentará la necesidad de redoblar su vigilancia y sus esfuerzos para ser mejor en adelante.

e) Recordar los motivos de la esperanza cristiana.—Es, acaso, el procedimiento más eficaz para encauzar nuestra memoria hacia Dios, purificándola del contacto con las cosas terrenas. San Juan de la Cruz hace de la memoria el asiento de la esperanza cristiana; y aunque esto no sea exacto [41], es indudable que pueden encontrarse muchos puntos de contacto entre ambas en orden a la purificación de la memoria. El recuerdo de la eternidad bienaventurada—objeto central de la esperanza cristiana—es aptísimo para hacernos despreciar los vanos recuerdos de las cosas de la tierra y elevar nuestro espíritu hacia Dios. He aquí cómo expone esta doctrina un famoso autor contemporáneo:

> «El olvido de Dios hace que *nuestra memoria esté como sumergida en el tiempo*, del que no ve *la relación que tiene con la eternidad*, con los beneficios y las promesas de Dios. Esta falta inclina a nuestra memoria a contemplar las cosas *horizontalmente en la línea del tiempo* que va huyendo, y del cual sólo es real *el momento presente*, entre lo pasado, que ya ha desaparecido, y lo futuro, que todavía no ha llegado. El olvido de Dios nos impide ver que aún el momento presente se halla en la línea vertical que lo une al único instante de la inmoble eternidad y que hay una manera divina de vivir ese presente momento, para que por los méritos pertenezca a la eternidad. Mientras que el olvido de Dios no nos levanta de la *trivial y plana vista de las cosas* en la línea del tiempo que pasa, la *contemplación* de Dios es como la

[41] Véase la nota correspondiente al número 255, en la que un ilustre carmelita expone la razón fundamental por la que no puede admitirse esta doctrina y la razón que movió a San Juan de la Cruz para utilizarla a pesar de todo.

visión vertical de las cosas, que no duran, y del lazo que las une *con Dios, que no pasa jamás.* Vivir como sumergidos en el tiempo es olvidar su valor, es decir, su relación con la eternidad.

¿Cuál será la virtud capaz de sanar este grave defecto del olvido de Dios? San Juan de la Cruz responde: 'La memoria que olvida a Dios ha de ser curada por la *esperanza de la bienaventuranza eterna,* del mismo modo que la inteligencia tiene que serlo por el progreso en la fe, y la voluntad, por el aumento de la caridad'...

Somos viajeros, y olvidamos que estamos de viaje. Cuando vamos en un tren y vemos que algunos viajeros descienden en una estación, nos hace esto recordar que pronto tendremos que descender también; de la misma manera, en nuestro viaje a la eternidad, cuando alguien baja, es decir, cuando uno muere, nos hace recordar que también nosotros hemos de morir y que estamos en viaje a la eternidad» [42].

4) EN ORDEN A LA PERFECCIÓN, la necesidad de purificar la memoria vaciándola de todas las formas terrenas que pueden perturbar nuestra unión con Dios obedece a la misma razón fundamental que para las demás potencias: ninguna forma creada, sensible o inteligible, puede servir de medio próximo y proporcionado para la divina unión. San Juan de la Cruz es inflexible en sacar las consecuencias de este principio con relación a la memoria, de la que exige el olvido de todas las aprehensiones recibidas por vía natural o sobrenatural, para guiarse únicamente por los motivos de la esperanza cristiana. Hay que leer cuidadosamente aquellas páginas tan divinamente inspiradas [43].

ARTICULO 3

PURIFICACIÓN ACTIVA DE LAS PASIONES

247. S.TH., I-II,22-48; RIBOT, *La psychologie des sentiments;* PAYOT, *L'éducation de la volonté;* JANVIER, *Carême,* 1905; H. D. NOBLE, *L'éducation des passions;* FROBES, *Psicología empírica y experimental;* F. T. D., *Psicología pedagógica.*

Examinada ya la purificación activa de los sentidos externos e internos, se impone ahora el estudio de la reforma y encauzamiento de esa otra gran facultad orgánica que es el *apetito sensitivo,* donde tienen su asiento las *pasiones.*

248. 1. **Nociones previas.**—Empecemos, como de costumbre, recordando unas breves nociones de psicología.

a) EL APETITO SENSITIVO es aquella facultad orgánica por la cual buscamos el bien *en cuanto material y aprehendido por los sentidos.* Se distingue genéricamente del apetito racional, o *voluntad,* que busca el bien en cuanto aprehendido por el en-

[42] GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* II,8. Los subrayados son del propio P. Garrigou.
[43] Cf. *Subida* III,1-15.

tendimiento [1]. El apetito sensitivo ignora toda razón de bien que no sea el puramente *sensual* o grato a los sentidos. De ahí la lucha entablada contra el apetito racional, que busca de suyo el bien racional o del espíritu: «Porque la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne, pues uno y otro se oponen» (Gal 5,17).

El apetito sensitivo, llamado también *sensualidad* [2], es una fuerza genérica dividida en *dos potencias*, que son las dos especies del apetito sensitivo, a saber: el *apetito concupiscible* y el *irascible*. El primero tiene por objeto el *bien deleitable* y de fácil consecución; el segundo, el bien *arduo* y difícil de alcanzar. Y estas dos inclinaciones no pueden reducirse a un principio único o en especie átoma, sino que arguyen forzosamente dos potencias realmente distintas entre sí [3].

El entendimiento y la voluntad pueden influir e influyen de hecho sobre el apetito sensitivo; pero no de una manera *despótica* (como sobre las manos o los pies, que se mueven sin resistencia al imperio de la propia voluntad), sino solamente con un imperio *político*, como el de un jefe sobre un súbdito, que puede resistir al mandato de su superior [4].

Los diferentes movimientos del apetito sensitivo hacia el bien aprehendido por los sentidos dan origen a *las pasiones*. Regular y purificar el funcionamiento de éstas equivale, pues, a la regulación y purificación del apetito sensitivo.

b) Las pasiones.—Dos son las principales acepciones con que suele emplearse esta palabra. En su *sentido filosófico* son movimientos o energías que podemos emplear para el bien o para el mal. De suyo, en sí mismas, no son buenas ni malas: todo depende de la orientación que se les dé [5]. Puestas al servicio del bien, pueden prestarnos servicios incalculables, hasta el punto de poderse afirmar que es moralmente imposible que un alma pueda llegar a las grandes alturas de la santidad sin poseer una gran riqueza pasional orientada hacia Dios; pero, puestas al servicio del mal, se convierten en fuerza destructora, de eficacia verdaderamente espantosa.

En el *lenguaje popular*, y en el de una buena parte de los autores espirituales, la palabra *pasión* suele emplearse en su sentido peyorativo, como sinónimo de *pasión mala*, como algo que es preciso combatir y dominar.

[1] I,80,2.
[2] I,81,1: «Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi».
[3] Cf. I,81,2, donde explica el Angélico Doctor la distinción específica entre ambos apetitos, concupiscible e irascible.
[4] I,81,3 c et ad 2.—Cf. I-II,17,7; 56,4 ad 3.
[5] Cf. I-II,24.

Nosotros la emplearemos en su sentido *filosófico*, como fuerzas de suyo indiferentes que hay que saber encauzar por los caminos del bien, señalando al mismo tiempo las desviaciones que podrían sufrir y los medios para evitarlas.

249. 2. Naturaleza de las pasiones.—Las pasiones no son otra cosa que *el movimiento del apetito nacido de la aprehensión del bien o del mal sensible con cierta conmoción refleja más o menos intensa en el organismo.*

Los psicólogos modernos suelen reservar la palabra *pasión* para designar los movimientos pasionales más vehementes e intensos, reservando para los de intensidad más suave y ordinaria el nombre de *emoción*. Como quiera que sea, siempre suponen algún conocimiento, al menos sensitivo, del bien que se busca o del mal que se teme.

El movimiento pasional propiamente dicho siempre suele ser *intenso*. De ahí esa conmoción orgánica que de él se deriva como una consecuencia natural. Así, la ira enciende el rostro en indignación y pone en tensión los nervios; el miedo hace palidecer; el amor ensancha el corazón, y el temor lo encoge, etc. Con todo, la intensidad de esa conmoción no es siempre uniforme: dependerá en cada caso de la constitución fisiológica del hombre, de la brusquedad de la sacudida pasional y del mayor o menor dominio que se tenga de sí mismo.

250. 3. Número.—San Juan de la Cruz sigue la clasificación de Boecio, a base de las cuatro pasiones fundamentales: gozo, esperanza, dolor y temor [6]. Pero es clásica la división escolástica, que señala once pasiones: seis pertenecientes al apetito concupiscible y cinco al irascible. He aquí de qué manera se originan en ambos apetitos:

a) EN EL APETITO CONCUPISCIBLE, el bien, que tiene fuerza de atracción, engendra tres movimientos pasionales; su simple aparición engendra el *amor;* si se trata de un bien futuro, da origen al *deseo;* si se le posee ya presente, produce el *gozo*. Por el contrario, el mal, que es de suyo repulsivo, su mera aparición produce él *odio;* si es futuro, produce un movimiento de *fuga;* si se nos ha venido encima, causa *tristeza*.

b) EN EL APETITO IRASCIBLE, el bien ausente, si es de posible adquisición, engendra la *esperanza;* si imposible, produce la *desesperación*. Y de semejante manera, el mal arduo ausente, si es superable, enciende la *audacia;* si es insuperable, nos in-

[6] En el l.I *De consolatione philosophiae* expone Boecio su teoría en aquellos conocidos versillos: «Tu quoque si vis — lumine claro — cernere verum — tramite recto — carpere callem: — Gaudia pelle — pelle timorem — spemque fugato — nec dolor adsit» (ML 63, 657 A-658 A). Cf. I-II,25,4, y SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida* III,16.

vade el *temor*. Finalmente, la presencia del mal arduo produce la *ira* en el apetito irascible, además de la *tristeza* en el concupiscible. La presencia del bien arduo no puede excitar ningún movimiento en el apetito irascible, sino únicamente el gozo en el concupiscible; por eso, el apetito irascible sólo tiene cinco pasiones, y seis el concupiscible.

Para mayor claridad, he aquí, en resumen esquemático, el panorama de las pasiones:

En el apetito concupiscible	El bien simplemente aprehendido		*Amor.*
	El mal, opuesto al bien		*Odio.*
	El bien futuro		*Deseo.*
	El mal futuro		*Aversión o fuga.*
	El bien presente		*Gozo.*
	El mal presente		*Tristeza o dolor.*
En el apetito irascible	El bien arduo ausente	Posible	*Esperanza.*
		Imposible	*Desesperación.*
	El mal arduo ~~ausente~~ futuro	Superable	*Audacia.*
		Insuperable	*Temor.*
	El mal arduo presente		*Ira.*

Bossuet notó agudamente que todas las pasiones pueden reducirse al *amor*, que es la fundamental y como la raíz de todas ellas. He aquí sus propias palabras:

«Podemos decir, si consultamos lo que pasa en nosotros mismos, que nuestras pasiones se reducen a sólo el amor, que las encierra y excita todas. El *odio* hacia algún objeto no viene sino del amor que se tiene a algún otro. No odio la enfermedad sino porque amo la salud. No tengo aversión hacia alguno sino porque me es un obstáculo para poseer lo que amo. El *deseo* no es más que un amor que se extiende a un bien que no se posee todavía, así como el *gozo* es un amor que se apega al bien poseído. La *fuga* y la *tristeza* son un amor que se aleja del mal que le privaría de su bien y que se aflige. La *audacia* es un amor que emprende, para poseer el objeto amado, lo que hay de más difícil, y el *temor* es un amor que, viéndose amenazado de perder lo que busca, es atormentado por este peligro. La *esperanza* es un amor que confía poseer el objeto amado, y la *desesperación* es un amor desolado al verse privado para siempre de él, lo que le causa un abatimiento del que no se puede levantar. La *ira* es un amor irritado al ver que se le quiere quitar su bien y se esfuerza en defenderlo. En fin, suprimid el amor, y ya no hay pasiones; ponedlo, y las haréis nacer todas» [7].

251. 4. Importancia de las pasiones.—La gran importancia de las pasiones se deduce de su influencia decisiva en la vida física, intelectual y moral del hombre.

a) En la vida física.—Sin la previa excitación de los apetitos, apenas damos un paso en nuestra vida física, mientras que la excitación pasional nos hace desplegar una actividad extraordinaria para el bien o para el mal.

[7] Bossuet, *Connaisance de Dieu et de soi-même* c.1 n.6.

Añádase a esto que ciertas pasiones influyen poderosamente en la salud corporal y pueden llegar a producir la misma muerte, sobre todo la tristeza: «quae magis nocet corpori quam aliae passiones», como dice Santo Tomás [8].

b) En la vida intelectual.—Es incalculable el influjo de nuestras pasiones sobre nuestras ideas. Balmes lo notó agudamente en *El criterio* [9]. La mayor parte de las traiciones y apostasías tienen su última y más profunda raíz en el desorden de las propias pasiones. Lo advierte con sagacidad P. Bourget: «Es necesario vivir como se piensa; de lo contrario, tarde o temprano se acaba por pensar como se ha vivido» [10]. ¿Qué otra cosa puede explicar la lamentable defección de Lutero y de tantos otros como él?

c) En la vida moral.—Las pasiones aumentan o disminuyen la bondad o malicia, el mérito o demérito de nuestros actos [11]. Lo disminuyen cuando obramos el bien o el mal más por el impulso de la pasión que de la libre elección de la voluntad; lo aumentan cuando la voluntad confirma el movimiento antecedente de la pasión y lo utiliza para obrar con mayor intensidad.

252. 5. Educación de las pasiones.—De la importancia extraordinaria de las pasiones se deduce la necesidad de educarlas convenientemente, apartándolas del mal y poniéndolas al servicio del bien.

a) Posibilidad de educarlas.—En primer lugar, ¿es posible educar las pasiones? Indudablemente que sí. Siendo como son de suyo indiferentes en el orden moral, su misma naturaleza exige dirección y encauzamiento. Es verdad que no tenemos imperio despótico sobre ellas, sino únicamente político; pero una sabia organización de todos nuestros recursos psicológicos [12] puede dar por resultado un perfecto control de nuestras pasiones, hasta el punto de que únicamente se sustraigan al mismo los llamados «primeros movimientos», que no afectan, por otra parte, a la moralidad de nuestras acciones.

La experiencia diaria confirma estos principios. Todos tenemos conciencia de la responsabilidad de nuestros impulsos pasionales. Cuando nos dejamos llevar de un impulso desordenado, sentimos en seguida las punzadas del remordimiento; si, por el contrario, hemos resistido a él, experimentamos la satisfacción y el goce del deber cumplido. Prueba inequívoca de que nos sentimos libres frente al ímpetu pasional y de que, por lo mismo, está en nuestras manos su dirección y encauzamiento. La historia de todas las conversiones ofrece una nueva prueba, palmaria e indiscutible, de la educabilidad de las pasiones. Hombres que, llevados de sus pasiones desordenadas, se habían dejado arrastrar hasta los más inmundos lodazales, empiezan, a partir de su conversión, una vida casta y morigerada; al princi-

[8] I-II,37,4.
[9] Cf. principalmente los c.19 y 22, sobre todo a partir del § 37.
[10] P. Bourget, *Le démon de midi* II p.253.
[11] I-II,24,3.
[12] Ya comprenderá el lector que la fuerza más importante de que podemos disponer para dominar y encauzar las pasiones es la gracia de Dios. Pero ahora estamos examinando los resortes psicológicos que pueden ayudarnos en la consecución de ese mismo fin. La gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona.

pio venciendo, quizá, grandes dificultades, pero llegando a adquirir poco a poco el pleno dominio y perfecto control de sí mismos.

Veamos ahora cuáles son los principios fundamentales que han de regir la educación de nuestras pasiones.

b) PRINCIPIOS PSICOLÓGICOS FUNDAMENTALES.—El P. Eymieu ha expuesto con acierto esta importante materia [13]. He aquí los tres principios fundamentales que expone largamente en su libro:

1.º *Toda idea* [14] *tiende a producir el acto correspondiente.*

Este principio es particularmente verdadero si esa idea o sentimiento va acompañado de emociones fuertes y vivas representaciones.

De este principio se desprende, como norma de conducta, *la necesidad de fomentar en sí ideas conformes a las acciones que se quieren realizar y evitar cuidadosamente las que se refieren a acciones que se quieren evitar.* De esta manera *se gobiernan los actos por medio de las ideas.*

2.º *Todo acto suscita el sentimiento del cual es expresión normal.*

La regla de conducta que se desprende de aquí es que para adquirir el sentimiento que se desea—o sea para intensificar la pasión que queremos fomentar—es preciso obrar *como si se tuviera ya.* De esta forma *se gobiernan los sentimientos por medio de los actos.*

3.º *La pasión acrecienta las fuerzas psicológicas del hombre hasta elevarlas a su mayor intensidad y las utiliza para conseguir lo que pretende.*

De donde se deduce la necesidad de procurarse una pasión muy bien escogida para llevar al máximo rendimiento nuestras energías psicológicas. De esta manera, *por medio de los sentimientos se gobiernan las ideas y los actos.*

Estos son los principios fundamentales en el control y gobierno de las pasiones. Pero precisemos más en particular las normas de conducta en la línea del mal y en la línea del bien.

c) LA LUCHA CONTRA EL DESORDEN DE LAS PASIONES.—Ante todo es preciso adquirir la firme convicción de la necesidad de combatir las pasiones desordenadas por los grandes trastornos que nos acarrearían dejándolas desbordar [15]. Porque ellas—en efecto—perturban nuestro espíritu, impiden la reflexión, hacen imposible el juicio sereno y equilibrado, ener-

[13] Cf. A. EYMIEU, *El gobierno de sí mismo* (2.ª ed., Barcelona 1908).

[14] El autor, como explica inmediatamente, entiende por *idea* «un fenómeno cognoscitivo cualquiera, intelectual o sensible» (p.25).

[15] San Juan de la Cruz habla largamente de la necesidad de purificar los apetitos, que *cansan, atormentan, obscurecen, ensucian* y *enflaquecen* el alma (*Subida* I,6-13), y las cuatro pasiones fundamentales: *gozo, esperanza, dolor* y *temor,* cuya mortificación o desorden impediría la unión del alma con Dios (ibid., III,16-45). Es insustituible la lectura directa del Santo.

van la voluntad, quitándole casi toda su energía; excitan perniciosamente la imaginación, alteran nuestros órganos corporales y comprometen, en fin, la paz de nuestro espíritu y la tranquilidad de nuestra conciencia: «¿Quién no ha maldecido esas horas de desenfreno y embriaguez tan cruelmente expiadas? ¿Quién no ha llorado esas ruinas interiores, única realidad que uno halla en sí al desvanecerse la dicha quimérica, a la que se había sacrificado todo, afectos, deberes, tal vez el honor, y con su propia dicha, la del prójimo?» (T. Bernard).

«Los remedios que se han de aplicar dependen de la naturaleza de las pasiones que se han de combatir. Se luchará contra las que provienen del *medio ambiente* con el alejamiento, las distracciones, los viajes; contra las que proceden *del organismo*, por un régimen particular, el trabajo, la guarda de los sentidos y de la imaginación; las que tienen origen *en el temperamento y en el carácter*, por la reflexión y fuerza de voluntad. Contra todas deben emplearse, además, los medios de orden sobrenatural» [16].

Desde el punto de vista psicológico, no cabe duda que el remedio capital contra las pasiones desordenadas será siempre *una voluntad firme y decidida de vencer*. Unicamente contra ella se estrellará el ímpetu pasional. Pero no basta una voluntad puramente teórica o soñadora, sino una decisión enérgica e inquebrantable, que se traduzca en el empleo de los procedimientos tácticos para obtener la victoria, sobre todo si se trata de combatir una vieja pasión fuertemente arraigada. He aquí las líneas fundamentales de esa estrategia práctica [17]:

1.º *Actuar sin descanso sobre las causas de la pasión.*—Temperamento, atavismo, influencias exteriores, facultades intelectuales y sensibles, ocasiones próximas y remotas. Este último punto—la huida de las ocasiones—es básico y fundamental. Una voluntad debilitada por una pasión violenta sucumbirá sin esfuerzo ante una ocasión peligrosa. Se impone como norma indispensable la huida absoluta y radical de todo cuanto pueda resultar incentivo para la pasión. Sin esto, el fracaso es seguro, y la recaída cierta.

2.º *Impedir con energía nuevas manifestaciones de la pasión.*—Todo nuevo acto da a la pasión nuevas y redobladas energías. No se duerme a una fiera—matarla del todo es imposible en nuestro caso—arrojándola de cuando en cuando un mendrugo... Este es el secreto del fracaso de tantos jóvenes en la lucha contra la impureza. Cuando se sienten fuertemente tentados, ceden a los embates de la pasión «para quedarse tranquilos unos días». Es una gran equivocación. Lejos de sosegar sus pasiones, no hacen con ello más que aumentar sus exigencias y prolongar indefinidamente una lucha en la que nunca obtendrán la victoria: han equivocado el camino. Hay que resistir «hasta derramar sangre» si es preciso, como dice enérgicamente San Pablo (Hebr 12,4). Sólo así se va debilitando la fuerza de la pasión, hasta dejarnos, finalmente, en paz.

3.º *Dar a la pasión objetos distintos de los que se la quiere apartar.*—Ciertas pasiones no tienen más que cambiar de objeto para convertirse en

[16] F. T. D., *Psicología pedagógica* n.379.
[17] Cf. F. T. D., ibid.

virtudes. El amor sensual puede transformarse en sobrenatural y divino. La ambición es virtud excelente cuando se dirige a la extensión del reino de Dios. El temor a los peligros puede resultarnos utilísimo en la fuga de las ocasiones pecaminosas, etc.

Esto nos lleva a hablar de la orientación positiva de las pasiones hacia el bien.

d) ORIENTACIÓN DE LAS PASIONES HACIA EL BIEN.—Señalemos uno a uno los principales objetos hacia los que hemos de encauzar nuestros ímpetus pasionales:

1.º El *amor* hay que encauzarlo: *a)* en el orden natural: a la familia, a las amistades buenas, a la ciencia, al arte, a la patria...; *b)* en el orden sobrenatural: a Dios, a Jesucristo (el amigo más fiel y generoso), a María, a los ángeles y santos, a la Iglesia, a las almas...

2.º El *odio* hay que orientarlo hacia el pecado, enemigos de nuestra alma (mundo, demonio y carne) y todo aquello que pueda rebajarnos y envilecernos en el orden natural o sobrenatural.

3.º El *deseo* hay que transformarlo en legítima ambición: *natural*, de ser provechoso a la familia y a la patria, y *sobrenatural*, de alcanzar a toda costa la perfección y la santidad.

4.º La *fuga* o aversión tiene su objeto más noble en la huida de las ocasiones peligrosas, en evitar cuidadosamente todo aquello que pueda comprometer nuestra salvación o santificación.

5.º El *gozo* hemos de hacerlo recaer en el cumplimiento perfecto de la voluntad de Dios sobre nosotros, en el triunfo de la causa del bien en el mundo entero, en la dicha de sentirse, por la gracia santificante, hijo de Dios y miembro vivo de Jesucristo...

6.º La *tristeza* y el dolor hallan su expresión adecuada en la contemplación de la pasión de Jesucristo, de los dolores de María, en los sufrimientos y persecuciones de que es víctima la Iglesia o los mejores de sus hijos, del triunfo del mal y de la inmoralidad en el mundo...

7.º La *esperanza* ha de alimentarse en la soberana perspectiva de la felicidad inenarrable que nos aguarda en la vida eterna, en la confianza omnímoda en la ayuda de Dios durante el destierro, en la seguridad de la protección de María «ahora y en la hora de nuestra muerte»...

8.º La *desesperación* hay que transformarla en una discreta desconfianza en nosotros mismos, fundada en nuestros pecados y en la debilidad de nuestras fuerzas, pero plenamente contrarrestada por una confianza omnímoda en el amor y misericordia de Dios y en la ayuda de su divina gracia.

9.º La *audacia* ha de convertirse en animosa intrepidez y valentía para afrontar y superar todos los obstáculos y dificultades que se interpongan ante el cumplimiento de nuestro deber y en el proceso de nuestra santificación, recordando que «el reino de los cielos padece violencia, y solamente los que se la hacen a sí mismos lo arrebatan» (Mt 11,12).

10. El *temor* ha de recaer en la posibilidad del pecado, único verdadero mal que puede sobrevenirnos, y en la pérdida temporal o eterna de Dios, que sería su consecuencia; pero no de manera que nos lleve al abatimiento, sino como acicate y estímulo para morir antes que pecar.

11. La *ira*, en fin, hay que transformarla en santa indignación que nos arme fuertemente contra el mal.

253. 6. Advertencias prácticas al director espiritual. El director debe examinar cuidadosamente cuál es la pasión o pasiones que predominan en el alma que se pone bajo su

gobierno. Y, una vez averiguadas, impóngale como materia de *examen particular* no la extinción de esas pasiones (sería trabajo inútil y contraproducente), sino su dirección y encauzamiento en la forma que hemos indicado. Dirija sus esfuerzos principalmente a la reforma y encauce de la *pasión dominante*, atacándola de frente, sin descuidar, empero, la reforma de las demás pasiones. Vuelva a la carga una y otra vez, pídale cuenta de los adelantos y retrocesos y no descanse, en fin, hasta conseguir *orientar hacia Dios toda la vida pasional del dirigido*. No es trabajo fácil, y la labor durará toda la vida sin duda alguna; pero es algo de importancia verdaderamente capital. Una de las causas más generales de tantas santidades frustradas es la de no haberle concedido la debida importancia al encauce y utilización de las grandes energías de la vida pasional. Sin pasiones, sin *grandes pasiones* orientadas hacia el bien, es imposible ser un santo.

ARTICULO 4

PURIFICACIÓN ACTIVA DE LAS POTENCIAS DEL ALMA

254. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida* II y III; VALLGORNERA, *Mystica Theologia divi Thomae* q.2 d.4; MEYNARD, *La vida espiritual* t.1 l.1 c.4; GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* II,9,10; TANQUEREY, *Teología ascética* n.806-16.

255. Con la purificación activa de los sentidos externos e internos y de las tendencias malsanas del apetito sensitivo mediante la ordenación y encauce de las pasiones, se habrá dado un paso de gigante hacia la perfección cristiana en su aspecto negativo. Pero es menester que esa purificación llegue también a lo más hondo de nuestro espíritu, rectificando las desviaciones de la inteligencia y de la voluntad en la medida máxima posible con los medios activos a nuestro alcance. Las purificaciones pasivas completarán lo que el hombre no puede hacer por sí mismo con ayuda de la gracia ordinaria.

Según la filosofía tradicional aristotélico-tomista, las potencias o facultades del alma son dos: el *entendimiento* y la *voluntad*. Algunos autores—muy pocos—consideran como tercera facultad del alma, distinta de las otras dos, la *memoria intelectiva* [1], que en realidad no es más que una función del entendimiento que conserva las especies inteligibles [2]. Sólo como

[1] Entre ellos San Juan de la Cruz, que se aparta en esto de la doctrina común para seguir—según parece—al carmelita inglés Juan Bacón, haciendo a la memoria sujeto de la esperanza teológica (cf. *Subida* III,1). Sin embargo, el P. Marcelo del Niño Jesús, C.D., afirma que el pensamiento del Santo coincide plenamente con la tesis aristotélico-tomista, aunque sus palabras parezcan sonar otra cosa. Y lo hizo así porque «le pareció al Santo más adecuada su división o adaptación de las tres virtudes teologales a las tres potencias del alma para exponer con más orden y claridad la desnudez que se propuso hacer en ellas, y atribuyó la esperanza a la memoria, no que en ella esté como en su propio sujeto. ¿Cómo se puede compaginar y componer la esperanza, que es *de futuris*, con la memoria, que es *de praeteritis?*» (P. MARCELO, *El tomismo de San Juan de la Cruz* [Burgos 1930] c.11 p.128; cf. c.10).

[2] I,79,7.

sentido interno (memoria *sensitiva)* es potencia autónoma, distinta de los demás sentidos internos y de la memoria intelectiva [3]. Por lo demás, la purificación de la memoria intelectiva sigue un proceso enteramente análogo al de la sensitiva, de la que ya hemos hablado anteriormente.

Vamos, pues, a precisar el proceso de purificación activa de las dos potencias del alma realmente distintas entre sí: el entendimiento y la voluntad.

A. Purificación activa del entendimiento

256. I. **Nociones previas.**—EL ENTENDIMIENTO *es una facultad del alma por la cual aprehendemos las cosas en cuanto inmateriales.* Su efecto propio son las *ideas,* que abstrae de los objetos exteriores a través de los fantasmas de la imaginación iluminados por la fuerza abstractiva del propio entendimiento, llamada en filosofía *entendimiento agente* [4]. El conocimiento intelectual es completamente distinto e infinitamente superior al de los sentidos. El sentido recae siempre sobre objetos singulares, concretos y determinados *(este* árbol que veo, *esta* melodía que oigo, *este* objeto que toco), mientras que las *ideas*—objeto del conocimiento intelectivo—son siempre universales, abstractas e indeterminadas: *el árbol* (aplicable a todos ellos), *la melodía* (común a todas las posibles), etc. El conocimiento sensitivo nos es común con los animales, el intelectivo es propio y exclusivo de los seres inteligentes (Dios, el ángel y el hombre).

Cuando el entendimiento compara dos ideas afirmando o negando algo de ellas, emite un *juicio;* v.gr., Dios es bueno, el animal no es inteligente.

Si compara dos juicios para deducir un tercero, realiza un *raciocinio;* v.gr., todo hombre es mortal; Juan es hombre, luego Juan es mortal. El raciocinio explícito, en la forma que acabamos de exponer, recibe en filosofía el nombre de *silogismo.*

Es conveniente advertir que nuestra inteligencia funciona de tal modo, que no podemos tener nunca dos pensamientos a la vez. Si estamos ocupados en algún pensamiento, nos será imposible tener al mismo tiempo conciencia de otro distinto. Este fenómeno es la base de la *atención,* que no es otra cosa que «la aplicación de la mente a un objeto» [5]. La guarda de los sentidos, el silencio y la tranquilidad de espíritu la favorecen

[3] I,78,4.—Cf. 79,6.
[4] Cf. I,84-88.
[5] Cf. BALMES, *El criterio* c.2, donde se dicen cosas muy buenas en torno a la atención.

mucho y pueden sostenerla durante largo tiempo. Tiene gran importancia en la práctica.

El entendimiento es *fino* y *sutil* cuando descubre sin esfuerzo multitud de aspectos en una idea. Es *profundo* cuando fácilmente descompone, hasta sus últimos elementos, una noción concreta. Se llama *sólido* si sabe encadenar sus razonamientos hasta llegar de consecuencia en consecuencia a un principio inquebrantable o indiscutible. Es *previsor* si de los antecedentes y de los hechos actuales deduce lo que ocurrirá en el futuro por la fuerza de una observación sagaz.

A pesar de la absoluta simplicidad del entendimiento—como potencia espiritual que es—, los teólogos místicos, para explicar ciertos fenómenos que serían de otro modo de difícil comprensión, han establecido ciertos compartimientos y divisiones en la parte intelectual del alma [6]. Los principales son dos:

a) Lo que llaman *mente*, que es la parte más espiritual y elevada, a la que no llegan jamás las perturbaciones del mundo corporal. Iluminada por Dios, refleja siempre sus divinos resplandores, lejos de las cosas de la tierra. En medio de las pruebas más dolorosas y oscuridades más densas, esta parte superior del espíritu permanece siempre «inmóvil y tranquila, como si estuviera ya en la eternidad» [7]. Se la conoce también con los nombres de *caelum supremum* y *lumen intelligentiae*.

b) Lo que llaman *razón*, subdividida todavía en razón *superior* y razón *inferior*. La *superior* saca siempre sus conclusiones de los principios del entendimiento puro, o sea, sin el influjo de las pasiones. Es el llamado *cielo medio*, y tiende siempre hacia arriba, hacia lo noble y elevado. La *inferior*, en cambio, juzga a través de las experiencias de los sentidos y del influjo pasional; por eso tira hacia abajo, hacia lo útil o deleitable para el sujeto. Es el *cielo ínfimo*, más cerca muchas veces de la tierra que del cielo.

257. 2. **Aspecto negativo de la purificación del entendimiento.**—Consiste en la remoción de los obstáculos o malas inclinaciones procedentes del pecado original y de nuestros pecados personales, que se oponen a la perfecta sumisión de la inteligencia a Dios. Los principales son los siguientes:

a) Los pensamientos inútiles.—Con frecuencia ocupamos nuestro espíritu con una multitud de *pensamientos inútiles*, que nos hacen perder un tiempo precioso y desvían nuestra atención hacia lo caduco y perecedero, con descuido y menoscabo de los grandes intereses de nuestra alma en orden a su propia santificación. No olvidemos que el entendimiento no puede ocuparse a la vez en dos pensamientos distintos; en cualquiera de los dos que insista es siempre en perjuicio del otro. La inmensa mayoría de las *distracciones* que lamentamos en la oración y demás ejercicios de piedad provienen de haber perdido anteriormente el tiempo en pensamientos inútiles. El espíritu no puede pasar bruscamente de una situación a otra completamente distinta; necesita su tiempo para reaccionar y adaptarse al nuevo quehacer. De ahí que sea necesario combatir continuamente los pensamientos inútiles y todo cuanto pueda disipar el entendimiento, distrayéndole o

[6] Cf. I,79,8-12, donde el Angélico examina algunas de esas divisiones.
[7] Es expresión de sor Isabel de la Trinidad.

apartándole de la gran tarea de la propia santificación. Hay que renunciar en absoluto a la *lectura de novelas* y a las *conversaciones frívolas*, que ocuparían nuestro espíritu con pensamientos insustanciales; a los *castillos en el aire* que suele fabricar la imaginación, y en los que solemos ser nosotros los héroes y protagonistas; a la *lectura de periódicos y revistas* de mera información de actualidad [8] y a otras muchas cosas semejantes. Todo esto es muy incómodo ciertamente; pero a no querer someterse a estas incomodidades obedece precisamente el que tantos aspirantes a la perfección cristiana se queden a menos de la mitad de su camino. La santidad es un tesoro tan grande, que el que no esté dispuesto a renunciar *a todo* a trueque de alcanzarla, no la conseguirá jamás. Es la «margarita preciosa» de que habla el Evangelio (Mt 13,45-46), para cuya adquisición el sabio mercader vendió absolutamente todo cuanto tenía.

b) La ignorancia.—Una cosa es alimentar pensamientos inútiles—que es altamente nocivo para la perfección cristiana—y otra muy distinta fomentar la ignorancia del alma a trueque de no perturbar su tranquilidad y sosiego. Esto último sería un gran error, bastante más perjudicial que el anterior.

No toda ignorancia es voluntaria y, por tanto, no siempre es pecado delante de Dios [9]. No todos están obligados a frecuentar las aulas de teología para adquirir un conocimiento a fondo de las cosas divinas, pero todos han de procurar adquirir aquellos conocimientos que, según sus fuerzas actuales y obligaciones del propio estado, pueden contribuir a su perfeccionamiento intelectual y moral. La desconfianza o enemistad contra la ciencia ha sido siempre señal de mal espíritu y origen de muchas herejías y trastornos en la Iglesia, como puede mostrarse con la historia en la mano. La Sagrada Escritura reprueba terminantemente esta actitud [10] y San Pablo insiste muchas veces en la utilidad de la ciencia para el servicio de Dios [11].

Sin embargo, no toda ciencia es útil o conveniente para la propia santificación. San Pablo habla de una ciencia que *hincha*, en contraposición a la caridad, que edifica [12]. En la adquisición de la ciencia—en efecto—se puede pecar por dos capítulos: *a)* por parte del que estudia, no haciéndolo a impulsos de la virtud de la *estudiosidad* [13], sino por motivos viciosos (vanidad, curiosidad, por el mero placer que experimenta en el estudio—lo cual bien pudiera calificarse de gula intelectual—, etc.); y *b)* por parte de la cosa que se estudia (perniciosa para el alma o, al menos, inútil e impertinente).

Es preciso combatir la ignorancia sobre todo en materias de religión y espiritualidad. Ciertamente que—rectificando la intención—podemos y debemos estudiar también las ciencias humanas, sobre todo las que se refieren a la propia profesión y deberes del propio estado; pero ante todo hemos de aplicarnos a la ciencia de nuestra eterna salvación. Sería un absurdo inverosímil dedicar todos nuestros afanes a la ciencia humana y perecedera, que ha de acabar muy en breve (1 Cor 13,8), y descuidar la ciencia suprema de nuestros intereses eternos. Es tristísimo el espectáculo que ofrecen tantos cristianos eminentes por su cultura literaria, artística o científica, que carecen al mismo tiempo de los más elementales conocimientos en materia de

[8] A menos que el trato con las almas, la situación social o los deberes del propio estado aconsejen otra cosa. Pero aun en estos casos hay que evitar las largas sesiones innecesarias y hay que mantener el espíritu lo más libre y desembarazado posible de aquellas noticias y acontecimientos puramente humanos.

[9] Cf. S. Thom., *De malo* 3,7.

[10] Os 4,6: «Perece mi pueblo por falta de conocimiento; por haber rechazado tú el conocimiento, te rechazaré yo a ti del sacerdocio a mi servicio». Hay otros muchos testimonios.

[11] Cf. 2 Cor 6,6; 8,7; 11,6; Phil 1,9; Col 1,10, etc.

[12] «Scientia infla, caritas vero aedificat» (1 Cor 8,1).

[13] Cf. II-II,166; y n.470 de esta obra.

religión. Otros se dedican acaso febrilmente a la adquisición de la ciencia sagrada, pero con una actitud y tendencia *anticontemplativa*, por decirlo así. Se detienen en el mero conocimiento especulativo de la verdad, sin preocuparse de hacer descender al corazón los rayos bienhechores de su influencia vivificante. Son teólogos a medias. Sus pobres almas perecen de anemia espiritual, sin caer en la cuenta de que tienen ante sus ojos una mesa espléndidamente servida, de la que, sin embargo, no se les ocurre aprovecharse más que para satisfacer su curiosidad intelectual. Y menos mal si todo queda en esto; que a veces estos tales van mucho más lejos y, so pretexto de no perjudicar al estudio, descuidan por completo la oración o reducen a su mínima expresión el tiempo a ella destinado, para dedicar el que les queda libre a las obras exteriores de apostolado; no advirtiendo que, como enseña San Juan de la Cruz,

> «mucho más provecho harían a la Iglesia y mucho más agradarían a Dios (dejando aparte el buen ejemplo que de sí darían) si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración, aunque no hubiesen llegado a tan alta como ésta. Cierto, entonces harían más y con menos trabajo en una obra que con mil, mereciéndolo su oración y habiendo cobrado fuerzas espirituales en ella; porque, de otra manera, todo es martillar y hacer poco más que nada, y a veces nada, y aun a veces daño» [14].

Aplíquese, pues, el alma con intensidad al estudio de la verdad sagrada, pero deponiendo todo espíritu de curiosidad, ratificando plenamente la intención y no buscando en la adquisición de la ciencia más que la mayor gloria de Dios, la disipación de la propia ignorancia y el medio de adelantar más y más en el camino de la santidad.

c) La curiosidad.—En directa oposición a la virtud de la estudiosidad, de la que es su vicio contrario, está la *curiosidad* [15], o deseo inmoderado de saber lo que no nos interesa o puede sernos perjudicial. Por desgracia este pecado se comete con frecuencia, bien en la adquisición de toda clase de conocimientos inútiles, bien en la de aquellos que sólo pueden servir para procurar goces a los sentidos y fomentar las pasiones. A este capítulo pertenece la afición desmedida a leer toda clase de novelas y libros de puro pasatiempo y recreación, la sed insaciable de espectáculos (cines, teatros, deportes), a veces peligrosos, cuando no totalmente opuestos a la moral cristiana [16], y otras cosas semejantes. Es imposible que los que a tales cosas se dedican—sobre todo si es con frecuencia y apasionamiento—puedan mantener su alma en la paz y sosiego espiritual indispensable para alcanzar la santidad.

También es efecto de una curiosidad malsana el andar investigando las vidas y dichos ajenos para encontrar pábulos a la crítica y a la murmuración. San Juan de la Cruz condena severamente este vicio, por desgracia muy frecuente entre personas devotas, y advierte a las almas aficionadas a entremeterse en vidas ajenas que, si no se corrigen de esta mala costumbre, jamás alcanzarán la santidad y hasta volverán atrás de mal en peor:

> «Y así, jamás se entremeta, ni de palabra ni de pensamiento, en las cosas que pasan en la comunidad, ni de los particulares, no queriendo notar ni sus bienes, ni sus males, ni sus condiciones; y, aun-

[14] *Cántico* 29,3.
[15] Cf. II-II,167.
[16] «La asistencia a los espectáculos se hace viciosa cuando el hombre se inclina a los vicios, a la lascivia o crueldad por las cosas que allí se representan» (II-II,167,2 ad 2).

que se hunda el mundo, ni querer advertir ni entremeterse en ello, por guardar el sosiego de su alma; acordándose de la mujer de Lot, que, porque volvió la cabeza a mirar los clamores y el ruido de los que perecían, se volvió en dura piedra. Esto ha menester guardar con gran fuerza, porque con ello se librará de muchos pecados e imperfecciones y guardará el sosiego y quietud de su alma, con mucho aprovechamiento delante de Dios y de los hombres. Y esto se mire mucho, que importa tanto, que, por no lo guardar muchos religiosos, no sólo nunca les lucieron las otras obras de virtud y de religión que hicieron, mas fueron siempre hacia atrás de mal en peor» [17].

No siempre, sin embargo, está prohibido fijarse en vidas ajenas. Y a veces es incluso obligatorio, sobre todo para los encargados por *oficio* de corregir al prójimo, como son los legítimos superiores. Pero ha de ser siempre con una finalidad santa y elevada, ya para edificarse uno mismo con los buenos ejemplos y animarse con ello a ser mejor, ya para utilidad espiritual del prójimo, corrigiéndole de sus defectos según el orden de la caridad y el debido oficio [18], jamás para murmurar de él sin oficio ni beneficio para nadie.

Otro género de curiosidad, peor todavía que todos los anteriores, sería la de querer averiguar por medios absolutamente desproporcionados (adivinación, magia, espiritismo, vana observancia, etc.) cosas ocultas—como los secretos de los corazones—o futuros eventuales. Si quisiere averiguarse alguna cosa *por vía sobrenatural* (como interrogando a Dios), se cometería el pecado de la «tentación de Dios», que se opone directamente a la virtud de la religión [19]. San Juan de la Cruz insiste largamente en la necesidad imprescindible de renunciar a toda clase de noticias que puedan adquirirse por vía sobrenatural (visiones, revelaciones, profecías, etc.), so pena de no llegar jamás a la desnudez de la pura fe, único medio proporcionado para la unión de nuestro entendimiento con Dios [20]. Los directores espirituales que bajo cualquier pretexto, por muy razonable que parezca, fomenten o entretengan en las almas esta clase de deseos incurren en una gran equivocación y torpeza, de la que tendrán que dar estrecha cuenta a Dios [21].

d) La precipitación en el juzgar.—Otro gran defecto intelectual del que es menester purificarse es la precipitación en el juzgar, que es una de las formas del pecado de imprudencia según Santo Tomás [22]. El Doctor Angélico señala sus inconvenientes, estableciendo una analogía con el orden natural. Si bajamos por saltos una escalera, sin recorrer uno a uno todos sus peldaños, obramos precipitada y temerariamente. De la misma manera, en el orden espiritual, la razón ocupa el lugar superior, y la acción u obra exterior, el último más bajo. Los escalones intermedios por los que se ha de descender ordenadamente son: *memoria* de lo pasado, *conocimiento* de lo presente, *sagacidad* en la consideración de las posibles eventualidades, *raciocinio* que compare unas cosas con otras y *docilidad* para aceptar el parecer o consejo de los mayores. Si hacemos caso omiso de estos grados y nos lanzamos a obrar o a emitir un juicio irreflexivamente, habremos obrado con precipitación e imprudencia.

Otros defectos íntimamente relacionados con éste de los que es preciso corregirse son la *inconsideración*, que juzga sin reflexionar, sin percatarse

[17] San Juan de la Cruz, *Consejos a un religioso para alcanzar la perfección* n.2.
[18] II-II,167,2 ad 3.
[19] Cf. II-II,95,96 y 97.
[20] Cf. *Subida* y *Noche* passim.
[21] Cf. *Subida* I,12,6; II,18-22.
[22] Cf. II-II,53,3.

del estado de la cuestión, sin contar con suficientes elementos de juicio, incurriendo, por lo mismo, con gran facilidad en juicios falsos o incompletos, que dan origen a multitud de ilusiones y disgustos [23], y la *inconstancia*, que, aunque tiene su raíz en la voluntad, encuentra su consumación en el entendimiento, que no sabe mantener los motivos que se había trazado para obrar rectamente y se deja llevar por los caprichos y veleidades de la pasión [24].

Para combatir estos defectos es preciso acostumbrarse a proceder siempre con calma y reflexivamente, evitando la ligereza y precipitación en nuestros juicios y la inconstancia y volubilidad en nuestra manera de pensar, que tiene su fundamento en la falta de firmeza en nuestro espíritu de los principios o normas de acción. No obremos jamás sin reflexionar con madurez y sin pesar cuidadosamente en la balanza de la discreción el pro y el contra de las cosas bajo la mirada de Dios.

e) El apego al propio juicio.—Es una de las formas más frecuentes de la soberbia, de la que apenas hay nadie completamente exento. En sus formas más agudas llega a someter a examen los mismos dogmas de la fe y las decisiones de los legítimos superiores. Cuando no llega a tanto como esto, fomenta y mantiene el espíritu de secta, no en el noble sentido de exposición serena y defensa razonada de los puntos de vista de una determinada escuela o tendencia que nos parezca estar en posesión de la verdad, sino a base de mortificar al adversario, tratando con desprecio o irónico desdén las opiniones contrarias a las nuestras. Son rarísimas las almas que aman y sirven por encima de todo a la verdad y no ponen en juego casi exclusivamente—cuando contrastan o enjuician opiniones ajenas—la satisfacción del amor propio y el triunfo de las propias ideas, sin más razón que porque son propias o de la escuela a que se pertenece. Se echa en olvido que en las cuestiones que Dios dejó abandonadas a las disputas de los hombres no hay ninguna escuela filosófica o teológica que se pueda jactar de poseer la verdad por entero, con exclusión de todas las demás. Casi siempre hay en la opinión contraria *alguna parte de verdad*, en la que no se ha reparado suficientemente a causa de los prejuicios con que se la examina. La sinceridad intelectual, el amor a la verdad, la humildad y la caridad aconsejan escuchar con atención e imparcialidad a nuestros adversarios y concederles de buen grado lo que hubiere de verdad en sus afirmaciones.

En la conducta privada e individual es también muy necesario renunciar con frecuencia al propio juicio y tener en cuenta las luces ajenas. Santo Tomás lo razona admirablemente, diciendo que como la prudencia versa acerca de las cosas particulares y concretas que hay que realizar—que son casi infinitas en número—, no es posible que un solo hombre pueda examinar todos los aspectos que habría que tener en cuenta en cada una de ellas para saber qué es lo que debemos hacer o evitar. Por eso, en lo tocante a la prudencia, necesitamos ser ilustrados por otros, principalmente por los ancianos, cuya larga experiencia les ha enseñado muchas cosas que escapan al conocimiento precipitado e irreflexivo de los jóvenes. Es señal de buen espíritu la docilidad en aceptar sus consejos, sin malograrlos por pereza o desdeñarlos por soberbia [25].

258. 3. Lo positivo en la purificación del entendimiento.—Hasta ahora hemos examinado el aspecto *negativo* en la purificación del entendimiento, o sea los defectos que es

[23] Cf. II-II,53,4.
[24] Cf. II-II,53,5.
[25] Cf. II-II,49,3c et ad 2.

preciso combatir hasta extirparlos por completo. Veamos ahora el aspecto *positivo*, o sea la norma de conducta que es preciso seguir para lograr la plena sumisión de nuestro entendimiento a Dios.

Se reduce a un solo punto, pero de importancia capital en la vida cristiana: *el alma ha de dejarse conducir exclusivamente por las luces de la fe, que es el único medio próximo y proporcionado para la unión de nuestro entendimiento con Dios en esta vida.*

Nadie ha expuesto con tanta fuerza y demostrado con tanto vigor este principio como San Juan de la Cruz. Lo repite incansablemente en todas sus obras y lo demuestra magistralmente con el rigor y exactitud que se exige en una cátedra de teología. He aquí los hitos fundamentales de su vigorosa argumentación:

1.º Comienza por asentar la infinita trascendencia e incomprensibilidad de Dios. El humano entendimiento no puede comprender al ser divino:

«Antes que tratemos del propio y acomodado medio para la unión de Dios, que es la fe, conviene que probemos cómo ninguna cosa criada ni pensada puede servir al entendimiento de propio medio para unirse con Dios y cómo todo lo que el entendimiento puede alcanzar, antes le sirve de impedimento que de medio, si a ello se quisiere asir» [26].

2.º Todo medio próximo ha de tener relación próxima y proporcionada con su fin. Luego es indispensable para la unión del entendimiento con Dios encontrar algún medio próximo y proporcionalmente relacionado con El:

«Es, pues, de saber que, según regla de filosofía, todos los medios han de ser proporcionados al fin; es a saber: que han de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin, tal que baste y sea suficiente para que por ellos se pueda conseguir el fin que se pretende. De donde para que el entendimiento se venga a unir en esta vida con Dios según se puede, necesariamente ha de tomar aquel medio que junta con él y tiene con él próxima semejanza» [27].

3.º Ahora bien: ninguna criatura corporal o espiritual tiene semejanza próxima con el ser infinito de Dios. Luego ninguna de ellas puede servirle al entendimiento de medio próximo para la divina unión:

«En lo cual habemos de advertir que, entre todas las criaturas superiores e inferiores, *ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser*. Porque, aunque es verdad que todas ellas tienen, como dicen los teólogos, cierta relación a Dios y rastro de Dios, unas más y otras menos

[26] *Subida* II,8,1.
[27] *Subida* II,8,2.

según su más principal o menos principal ser, *de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial*, antes la distancia que hay entre su divino ser y el de ellas es infinita, y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas, ahora sean celestiales, ahora terrenas, por cuanto no hay proporción de semejanza» [28].

4.º No pudiendo servir las criaturas existentes en la realidad de medio próximo para la unión del entendimiento con Dios, ¿podrán servir las creaciones de la fantasía o imaginación? Menos aún, pues los conceptos de la imaginación tienen todavía menos entidad real que lo que entra por los sentidos:

«La razón de esto es porque la imaginación no puede fabricar ni imaginar cosas algunas fuera de las que con los sentidos exteriores ha experimentado; es a saber: visto con los ojos, oído con los oídos, etc., o, cuando mucho, componer semejanzas de estas cosas vistas, u oídas y sentidas, que no suben a mayor entidad ni a tanta que aquellas que recibió por los sentidos dichos. Porque, aunque imagine palacios de perlas y montes de oro porque ha visto oro y perlas, en la verdad, menos es todo aquello que la esencia de un poco de oro o de una perla, aunque en la imaginación sea más en cantidad y compostura. Y por cuanto todas las cosas criadas, como ya está dicho, no pueden tener alguna proporción con el ser de Dios, de ahí se sigue que todo lo que se imaginare a semejanza de ellas no puede servir de medio próximo para la unión con El, antes, como decimos, mucho menos» [29].

5.º Descartado todo el mundo real o imaginario, ¿servirán, al menos, las *puras ideas* de medio próximo para la unión de nuestro entendimiento con Dios? Tampoco, puesto que todas ellas tienen que encerrarse en los estrechos límites de una *especie inteligible* abstraída de los datos de los sentidos, y Dios no puede encerrarse en límite alguno.

«Ni más ni menos, todo lo que la imaginación puede imaginar y el entendimiento recibir y entender en esta vida, no es ni puede ser medio próximo para la unión de Dios. Porque, *si hablamos naturalmente*, como quiera que el entendimiento no puede entender cosa si no es lo que cabe y está debajo de las formas y fantasías de las cosas que por los sentidos corporales se reciben, las cuales cosas habemos dicho no pueden servir de medio, no se puede aprovechar de la inteligencia natural» [30].

6.º Queda todavía el mundo sobrenatural. Por esta vía le pueden venir al entendimiento una de estas tres cosas: o la clara visión de Dios, o una noticia de El clara, particular y distinta, o una noticia oscura, general e indistinta. Lo primero no es propio de esta vida, sino de la otra: es la visión beatífica [31]. Lo segundo (visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales) no puede servir de medio, porque «la sabiduría

[28] *Subida* II,8,3.
[29] *Subida* II,12,4.
[30] *Subida* II,8,4.
[31] Cf. *Subida* II,8,4.

de Dios, en que se ha de unir el entendimiento, ningún modo ni manera tiene ni cae debajo de algún límite ni inteligencia distinta y particularmente, porque totalmente es pura y sencilla» [32]. Queda únicamente la noticia sobrenatural oscura, general e indistinta, que es cabalmente la que nos proporciona la fe. Luego únicamente ella puede servir de medio próximo y proporcionado para la unión de nuestro entendimiento con Dios:

«De lo dicho se colige que para que el entendimiento esté dispuesto para esta divina unión ha de quedar limpio y vacío de todo lo que puede caer en el sentido, y desnudo y desocupado de todo lo que puede caer con claridad en el entendimiento, íntimamente sosegado y acallado, puesto en fe, la cual es sólo el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios. Porque es tanta la semejanza que hay entre ella y Dios, que no hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído. Porque así como Dios es infinito, así ella nos le propone infinito; y así como es Trino y Uno, nos le propone ella Trino y Uno; y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento. Y así, por este solo medio se manifiesta Dios al alma en divina luz que excede todo entendimiento. Y, por tanto, cuanta más fe el alma tiene, más unida está con Dios» [33].

El alma, pues, ha de caminar en pura fe si quiere llegar a la perfecta purificación del entendimiento para unirse íntimamente con Dios. Ya Santo Tomás había demostrado en un precioso artículo de la *Suma* que «la purificación del corazón es efecto de la fe» [34]. La razón que da el Doctor Angélico es porque la impureza de alguna cosa consiste en que se mezcle con cosas más viles que ella misma. Y así no se dice que la plata sea impura porque se mezcle con el oro—que la mejora de condición—, sino por su unión con el plomo o el estaño, que son más viles que ella. Ahora bien: es cosa clara que la criatura racional es más digna que todas las criaturas temporales y corporales. Y así se hace impura si se sujeta a estas cosas por amor. De esta impureza se purifica por el motivo contrario, o sea, cuando tiende a lo que está por encima de ella, que es Dios; de la cual tendencia, el primer movimiento proviene de la fe. Por lo mismo, el primer principio de la purificación del corazón es la fe, que se consuma y perfecciona por la caridad sobrenatural.

No importa que la fe sea necesariamente de *non visis* [35], y, por consiguiente, esencialmente oscura e indistinta. Porque precisamente por eso nos proporciona el único conocimiento

[32] *Subida* II,16,7.
[33] *Subida* II,9,1.
[34] Cf. II-II,7,2.
[35] Cf. II-II,1,4.

posible de la *vida íntima de Dios* que cabe en esta vida, ya que no es posible tenerlo claro y distinto, fuera de la visión beatífica, por la infinita trascendencia de Dios, que no puede expresarse en una especie creada inteligible. En el cielo veremos a Dios tal como es en sí mismo [36], sin especie creada alguna, uniéndose directamente la esencia divina con nuestro entendimiento, arrobado ante tanta grandeza. Mas la fe, ya en este mundo, nos permite alcanzar de algún modo el misterio insondable de la vida íntima de Dios, aunque sea en la penumbra y oscuridad. Por eso, el conocimiento de fe es de suyo inmensamente superior a todas las evidencias sensibles e intelectuales que podemos tener en esta vida. La fe, a pesar de su oscuridad inevitable, ilumina nuestra alma y la llena de resplandores de cielo:

«Algo así—dice hermosamente un autor contemporáneo—como la noche, que, al envolvernos en sus tinieblas, nos permite contemplar las estrellas, y con ellas las profundidades del firmamento. Hay en ella un *claroscuro* extremadamente bello. Para que nos sea dado ver las estrellas, el sol se ha de ocultar y comenzar la noche. ¡Cosa extraña, pero muy real! En medio de la oscuridad de la noche penetra nuestra vista mucho más adentro que de día, alcanzan nuestros ojos a ver estrellas cuya distancia casi infinita nos permite imaginar la inmensidad del firmamento. De día, nuestra visión no alcanza más allá de algunos pocos kilómetros; por la noche, nuestro ojo penetra millones de leguas. De la misma manera, los sentidos y la razón sólo nos permiten ver las cosas del orden natural; mientras que la fe, aunque es oscura, nos abre la puerta del mundo sobrenatural y su infinita profundidad, el reino de Dios, su vida íntima, aquello que solamente en la eternidad nos ha de ser dado ver sin velo y con toda claridad» [37].

Toda la preocupación del alma ha de consistir, pues, en procurar que las luces de la fe vayan informando toda su vida cada vez con mayor intensidad y de manera más perfecta. Hay que contemplar todas las cosas a través de ella: nuestra vida, la de nuestros familiares y amigos, los acontecimientos prósperos o adversos, la marcha del mundo a través de la historia, etc., etc. Es preciso llegar a perder, por decirlo así, la visión humana de las cosas, para sustituirla—por cierta especie de instinto divino procedente de los dones del Espíritu Santo—por las claridades de la fe, únicas que nos proporcionan en todas las cosas el *punto de vista de Dios*. Contemplar todas las cosas de este modo equivale a contemplarlas, en cierta medida, como las contempla el mismo Dios [38].

[36] «Videbimus eum sicuti est» (1 Io 3,2).
[37] GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* II,9.
[38] Cf. S. THOM., *In Boetium, de Trinitate* 3,1 ad 4.

B. Purificación activa de la voluntad

259. 1. **Nociones previas.** — LA VOLUNTAD—llamada también «apetito racional»—es *la facultad por la cual buscamos el bien conocido por el entendimiento.* Se distingue realmente del aperito sensitivo, que busca instintivamente el bien conocido por los sentidos, ignorando la propia razón de bien [39]. Este último lo poseen también los animales; el primero es propio y exclusivo del ser inteligente.

El objeto propio de la voluntad es el *bien* que le propone el entendimiento como conveniente para sí. Pero en la apreciación de ese bien cabe perfectamente el error. El entendimiento puede juzgar como verdadero bien algo que sólo lo es *aparentemente;* y la voluntad—que es potencia ciega y sigue siempre las aprehensiones del entendimiento—se lanzará a él tomándolo como verdadero bien [40]. Esta es la explicación del pecado: la voluntad ha tomado como bien lo que en realidad era un mal. Todo pecado se consuma en la voluntad por el libre *consentimiento;* pero tiene su raíz en un *error del entendimiento,* que ha tomado como bien real algo que sólo lo era aparentemente (v.gr., el placer anejo al pecado). Por eso en el seno de la visión beatífica los bienaventurados son *intrínsecamente impecables;* porque en su inteligencia, completamente ocupada por la Verdad infinita que contemplan, no puede infiltrarse el más mínimo error; y su voluntad, completamente saciada con el Bien infinito de que gozan, no puede desear nada fuera de él; de donde el pecado es intrínsecamente imposible [41].

El acto propio de la voluntad es el *amor,* o sea, *la unión afectiva de la voluntad con el bien conocido.* Todos los movimientos o aspectos parciales del acto humano que tienen lugar en la voluntad—simple volición, tendencia eficaz, consentimiento, elección de los medios, uso activo de las potencias y fruición—proceden del amor o son una consecuencia de él.

El amor puede *dividirse* de muchas maneras. Las principales para nuestro objeto son las siguientes: por razón del objeto puede ser *sensual y espiritual;* por razón del fin, *natural y sobrenatural;* por razón del objeto formal o motivo a que obedece, de *concupiscencia,* de *benevolencia* y de *amistad.* Se llama de *concupiscencia* cuando apetecemos el bien en cuanto bien para nosotros (motivo egoísta); de *benevolencia,* si lo amamos únicamente en cuanto que es en sí mismo bueno y amable (motivo

[39] Cf. I,80,1-2.
[40] Cf. I-II,6,1.
[41] I-II,5,4; I,94,1.

perfectísimo totalmente desinteresado); de *amistad*, si amamos a nuestro amigo no sólo porque es bueno en sí mismo, sino porque por su parte corresponde a nuestro amor (motivo intermedio entre los otros dos). Y así, el sensual ama con amor de concupiscencia el objeto que le proporciona placer; los bienaventurados en el cielo aman habitualmente a Dios con amor de benevolencia, complaciéndose en sus infinitas perfecciones y gozándose de que sea infinitamente feliz en sí mismo [42]; y los mismos bienaventurados en el cielo y el hombre santificado por la gracia acá en la tierra aman a Dios con amor de amistad a impulsos de la virtud de la caridad [43].

Los actos voluntarios pueden ser de dos clases: *elícitos* e *imperados*. Se llaman *elícitos* los que proceden directamente de la voluntad, son emitidos por ella misma y en ella se reciben (v.gr., consentir, elegir, amar, etc.); y se llaman *imperados* cuando son realizados por cualquier otra potencia bajo la ordenación del entendimiento y la moción de la voluntad (v.gr., estudiar, pintar, mortificarse voluntariamente, etc.). El imperio es esencialmente un acto de la razón práctica—porque pone orden en lo que hay que hacer, y sólo la razón percibe el orden—, pero para que la razón mueva imperando necesita el impulso de la voluntad [44].

260. 2. Necesidad de la purificación de la voluntad. Como ya vimos (n.233), la naturaleza humana y todas sus potencias y facultades quedaron profundamente afectadas por el pecado original. La voluntad quedó inclinada al mal *(vulnus malitiae)* [45]. Destruida la ordenación a Dios, que la tenía perfectamente sometida al control de la razón, perdió ella, a su vez, el dominio absoluto sobre las facultades sensibles de que gozaba anteriormente [46], y sólo conserva sobre ellas un cierto poder moral o de persuasión para obligarlas a someterse a ella; o sea, un imperio *político*, no despótico, como dice Santo Tomás citando a Aristóteles [47].

De ahí la necesidad de una doble labor rectificadora de la voluntad. Una, para someterla plenamente a Dios mediante una total sumisión y conformidad con su divino beneplácito.

[42] Este amor perfectísimo de Dios totalmente desinteresado y prescindiendo de cualquier ventaja que pudiera traernos a nosotros, cabe también en esta vida («No me mueve, mi Dios, para quererte...») y lo han practicado todos los santos; pero únicamente como *acto transitorio*, no como estado *habitual*, que haría inútil la virtud teologal de la esperanza. La Iglesia condenó el error contrario, que defendía Fenelón (cf. D 1327).

[43] Cf. II-II,23,1.—Cf. *De caritate*.

[44] Cf. I-II,17,1.

[45] Cf. I-II,85,3.

[46] Cf. I,95,2.

[47] I-II,17,7: «Unde Philosophus dicit, in I *Polit.*, quod ratio praeest irascibili et concupiscibili non *principatu despotico*, qui est domini ad servum; sed *principatu politico aut regali*, qui est ad liberos; qui non totaliter subduntur imperio».

Otra, para robustecer su autoridad con relación a las potencias inferiores hasta sometérselas enteramente. O sea, hay que lograr aproximarse, a costa de grandes esfuerzos y presupuesta la ayuda de la gracia, a la rectitud inicial que la voluntad tenía al salir de las manos creadoras de Dios. No es tarea fácil, ni mucho menos; pero sí una de las más importantes e indispensables para alcanzar la perfección.

De una y otra labor tratamos ampliamente en otros lugares [48]. Aquí vamos a insistir en la necesidad, por parte de la voluntad, de morir a todas las cosas exteriores o interiores que le pueden impedir su vuelo hacia Dios mediante el perfecto *desprendimiento de todo lo creado*, y en la muerte al propio egoísmo, origen y manantial de todos nuestros defectos, mediante la perfecta *abnegación de sí mismo*.

261. *a)* EL DESPRENDIMIENTO DE TODO LO CREADO.—Es una de las condiciones más importantes para llegar a la santidad. San Juan de la Cruz reduce todo su sistema místico al desprendimiento de todo lo creado, como elemento negativo, y a la unión con Dios por el amor, como elemento positivo [49].

Es un hecho que el alma se va llenando de Dios a medida y en el grado en que se va vaciando de las criaturas.

San Juan de la Cruz es inflexible en exigir el desprendimiento total del alma que quiera volar a Dios. A base del bello símil del ave asida a un hilo delgado, que, por muy delgado que sea, le impide volar [50], no le permite el más pequeño apego voluntario a cualquier cosa de la tierra. Su fiel discípula sor Isabel de la Trinidad llegó a escribir que basta «un deseo cualquiera» para impedir la perfecta unión con Dios [51].

La razón de la necesidad absoluta del desprendimiento de las criaturas para la perfecta unión con Dios la dio magistralmente San Juan de la Cruz. He aquí una breve síntesis de su pensamiento [52].

1.º Dios es el *todo*, el ser necesario y absoluto, acto purísimo sin sombra de potencia, que existe por sí mismo y posee la plenitud absoluta del ser; y las criaturas, comparadas con El, son como *nada*: seres contingentes y caducos que tienen más de potencia (no ser) que de acto (ser).

[48] Cf., para el sometimiento a la voluntad de las pasiones, n.252, y para la total conformidad con la voluntad de Dios, n.626-33.

[49] Recuérdese su famosa letrilla *(Suma de la perfección)*: «Olvido de lo criado, memoria del Criador, — atención a lo interior — y estarse amando al Amado» (cf. *Poesías* n.22; 2.ª ed. BAC, p.1354).

[50] Cf. *Subida* I,11,4.

[51] «Un alma que discute consigo misma, que se ocupa de sus sensibilidades, que alimenta un pensamiento inútil, *un deseo cualquiera*, esta alma dispersa sus fuerzas, no está totalmente ordenada a Dios, su lira no vibra al unísono; y el Maestro cuando la pulsa no puede hacer salir armonías divinas. Hay allí todavía demasiado de humano, hay una disonancia» (SOR ISABEL DE LA TRINIDAD, último retiro de *Laudem gloriae*, segundo día).

[52] Cf. *Subida* I,4.

2.º Dos contrarios no caben en un sujeto: se excluyen mutuamente Y así, la luz es incompatible con las tinieblas, y el todo con la nada.

3.º Si, pues, las criaturas son la nada y las tinieblas, y Dios es el todo y la luz, síguese que el alma que piensa unirse con Dios ha de desprenderse de las criaturas. Sin esto, la unión con Dios es imposible.

4.º «Y así es menester que el camino y subida para Dios sea un ordinario cuidado de hacer cesar y mortificar los apetitos; y tanto más presto llegará el alma cuanto más priesa en esto se diere. Mas hasta que cesen no hay llegar, aunque más virtudes ejercite, porque le falta el conseguirlas en perfección, la cual consiste en tener el alma vacía y desnuda y purificada de todo apetito» [53].

5.º «Por lo cual es harto de llorar la ignorancia de algunos que se cargan de extraordinarias penitencias y de otros muchos voluntarios ejercicios y piensan que les bastará eso y esotro para venir a la unión de la Sabiduría divina, y no es así, si con diligencia ellos no procuran negar sus apetitos. Los cuales, si tuviesen cuidado de poner la mitad de aquel trabajo en esto, aprovecharían más en un mes que por todos los demás ejercicios en muchos años. Porque así como es necesaria a la tierra la labor para que lleve fruto, y sin labor no le lleva, sino malas hierbas, así es necesaria la mortificación de los apetitos para que haya provecho en el alma. Sin la cual oso decir que, para ir adelante en perfección y noticia de Dios y de sí mismo, nunca le aprovecha más cuanto hiciere que aprovecha la simiente echada en la tierra no rompida» [54].

6.º «Y por eso, el principal cuidado que tienen los maestros espirituales es mortificar luego a sus discípulos de cualquier apetito, haciéndoles quedar en vacío de lo que apetecían por librarles de tanta miseria» [55].

El Místico Doctor desarrolla ampliamente estos pensamientos, que se extienden a todo lo largo de su sistema, constituyendo el elemento negativo de su recia espiritualidad, al lado del amor a Dios, que es su elemento positivo. A muchos han asustado las terrible negaciones de la *Subida del Monte Carmelo* y de la *Noche oscura* y han abandonado un sistema de espiritualidad que juzgaban excesivamente duro e inaccesible para ellos. Pero aparte de que no es posible para nadie llegar a la cumbre del monte más que a base de la mortificación de los propios apetitos y aficiones desordenadas—por la profunda razón que da el Santo de que dos contrarios no caben en un sujeto—, es preciso completar el pensamiento del Místico Doctor con los resplandores del *Cántico espiritual* y de la *Llama de amor viva*, que iluminan con claridades de cielo las noches tenebrosas de las dos obras anteriores. En realidad, el sistema de San Juan de la Cruz se reduce a una sola e inmensa afirmación: Dios es el todo. Sus negaciones son en el fondo afirmaciones, puesto que tienen por objeto desprender al alma de las falsas apariencias de las criaturas, que son la *nada*, para hacérselas recobrar otra vez, purificadas y ennoblecidas, en las

[53] Cf. *Subida* I,5,6.
[54] *Subida* I,8,4.
[55] *Subida* I,12,6.

profundidades del *todo*. Porque el Místico Doctor no desprecia a las criaturas; quiere únicamente apartar la mirada de lo que tiene de imperfecto y limitado, para no ver en ellas más que el rastro y la huella del Amado, que, al pasar junto a ellas «y yéndolas mirando, con sola su figura, vestidas las dejó de su hermosura». Desde la cumbre de aquel monte, en la que, desaparecida ya la visión terrena de las cosas, sólo mora «la honra y gloria de Dios», canta el Santo la belleza de la creación con acentos líricos que ningún poeta humano ha podido superar sobre la tierra:

«¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!
Mi amado las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos.
Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte y al collado,
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura».

Pero para volverlas a encontrar en Dios purificadas y ennoblecidas es preciso dejar de contemplar las criaturas con ojos carnales y desprenderse con enérgica decisión de los lazos con que tratan de atarnos a la tierra. Al *todo* no se llega sino por la senda estrecha de la negación absoluta de las *nadas:*

«Para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada.
Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada.
Para venir a saberlo todo, no quieras saber algo en nada.
Para venir a lo que no gustas, has de ir por donde no gustas.
Para venir a lo que no sabes, has de ir por donde no sabes.
Para venir a lo que no posees, has de ir por donde no posees.
Para venir a lo que no eres, has de ir por donde no eres.
Cuando reparas en algo, dejas de arrojarte al todo.
Porque para venir del todo al todo, has de negarte del todo en todo.
Y cuando lo vengas del todo a tener, has de tenerlo sin nada querer.
Porque si quieres tener algo en todo, no tienes puro en Dios tu tesoro» [56].

No intenta, pues, San Juan de la Cruz aniquilar las tendencias naturales de nuestra voluntad sustrayéndolas su objeto y dejándolas suspendidas en la nada, sino orientarlas hacia Dios, hacer de Dios el objeto único de ellas, reduciendo así sus fuer-

[56] *Subida* I,13,11.

zas a la unidad. Es verdad que esto no se conseguirá cumplidamente hasta que el alma haya sido introducida por el mismo Dios en las oscuridades de las noches pasivas y las haya rebasado felizmente [57]; pero mucho puede hacerse con el propio esfuerzo ayudado de la gracia. Dios no acude ordinariamente a completar la purificación del alma con las noches pasivas sino después que ésta ha hecho todo cuanto estaba de su parte con los medios ordinarios a su alcance. Por eso, San Juan de la Cruz repite con tanta insistencia la necesidad de mortificar los apetitos que tienen como divididas las fuerzas del alma hasta lograr el desprendimiento de todas las cosas de la tierra. Cuando consiga el vacío de todo lo creado, su alma quedará llena de Dios en la cumbre de la perfección.

262. *b)* LA PERFECTA ABNEGACIÓN DE SÍ MISMO.—El desprendimiento real o afectivo [58] de todas las cosas creadas es muy importante y absolutamente indispensable para llegar a la perfección cristiana. Pero poco importaría desprenderse de los lazos de las criaturas exteriores si nuestro espíritu no lograra desembarazarse también de nuestro propio *yo*, que constituye el mayor de los obstáculos para volar libremente a Dios.

Santo Tomás afirma que el egoísmo o amor desordenado de sí mismo es el origen de todos los pecados. Y lo razona diciendo que todo pecado procede del apetito desordenado de algún bien temporal; pero esto no sería posible si no amáramos desordenadamente nuestro propio *yo*, que es para quien buscamos ese bien; de donde es manifiesto que el desordenado amor de sí mismo es la causa de todo pecado [59]. De él proceden las tres concupiscencias de que habla el apóstol San Juan (1 Io 2,16): la de la carne, la de los ojos y la soberbia de la vida, que son el resumen y compendio de todos los desórdenes [60].

El amor desordenado de sí mismo ha construido, según San Agustín, la ciudad del mundo frente a la de Dios:

«Dos amores han levantado dos ciudades: el amor propio, llevado hasta el desprecio de Dios, la ciudad del mundo; el amor de Dios, llevado hasta

[57] Lo dice expresamente San Juan de la Cruz y es uno de los argumentos más fuertes para demostrar que, según el Místico Doctor, la perfección cristiana no puede alcanzarse fuera de la vida mística, donde—según todas las escuelas—tienen lugar esas purificaciones pasivas (cf. *Noche* I,7,5).

[58] Nótese que la esencia del desprendimiento está en la corriente afectiva de la voluntad más que en la carencia real de las cosas creadas. La simple pobreza material no es virtud, sino tan sólo el *amor a la pobreza*, aunque se posean materialmente muchas riquezas. Eso mismo hay que decir del desprendimiento en general. El puramente material ayuda mucho sin duda ninguna; pero el más importante y necesario es el desprendimiento formal o afectivo, que consiste en el desapego real de la voluntad con o sin objetos exteriores (cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida* I,13,4).

[59] I-II,77,4.

[60] I-II,77,5.

el desprecio de sí mismo, la ciudad de Dios. La una se gloría en sí misma; la otra, en el Señor»[61].

San Agustín ha señalado en estas últimas palabras la tendencia más perniciosa del amor propio. Precisamente por ser la raíz y fuente de todos los pecados, las manifestaciones del amor propio son variadísimas y casi infinitas; pero ninguna resulta tan perjudicial para la propia santificación—como opuesta radicalmente a ella—como ese «gloriarse en sí mismo», que constituye al propio *yo* en centro de gravedad alrededor del cual han de girar todas las cosas. Hay almas que se buscan a sí mismas en todo, hasta en las cosas más santas: en la oración, que mantienen o prolongan cuando encuentran en ella suavidad y consuelo y abandonan cuando experimentan desolación o sequedad; en la recepción de los sacramentos, en los que buscan únicamente las consolaciones sensibles; en la dirección espiritual, que consideran como una nota de distinción, y en la que, por supuesto, buscan siempre el director «de moda» o el que las deja vivir en paz con sus miras egoístas y caprichosas; en los deseos mismos de santificarse, que no subordinan enteramente a la mayor gloria de Dios y el bien de las almas, sino que los orientan a sí mismos, como el mejor ornato de sus almas acá en la tierra y para aumento de felicidad y gloria en el cielo. No acabaríamos nunca si quisiéramos recoger aquí las infinitas manifestaciones del egoísmo y amor propio.

El alma que aspire a la perfecta unión con Dios, de nada ha de recelar tanto como de este mísero amor propio, que se infiltra sutilmente hasta en las cosas más santas. Ha de examinar el verdadero móvil de sus acciones, rectificando continuamente la intención y no poniendo como blanco y fin de todas sus actividades y esfuerzos más que la gloria de Dios y el perfecto cumplimiento de su divino beneplácito. Traiga continuamente a su memoria las palabras terminantes del divino Maestro, que hacen de la perfecta abnegación de sí mismo la condición indispensable para seguirle: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame» (Lc 9,23).

[61] San Agustín, *De Civitate Dei* l.14 c.28.

CAPITULO VI

Las purificaciones pasivas

263. Hasta aquí hemos venido examinando las purificaciones *activas*, o sea, lo que el alma puede y debe hacer por sí misma, con ayuda de la gracia, para purificarse de sus defectos y miserias. Ahora vamos a ver la parte que Dios se reserva para sí en esta labor purificadora. Son las llamadas *purificaciones pasivas*, que, siendo variadísimas y presentando aspectos muy diversos en cada caso, alcanzan sus manifestaciones culminantes en las *noches del alma*: la de los *sentidos* y la del *espíritu*.

ARTICULO I

NECESIDAD DE LAS PURIFICACIONES PASIVAS

264. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*; SCARAMELLI, *Directorio místico* tr.5; MEYNARD, *La vida espiritual* t.2 l.2; GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection et contemplation* c.3 a.3; NAVAL, *Curso de ascética y mística* n.138 y 225 (220 y 307 en la 8.ª ed.).

265. Es éste uno de los puntos más importantes en la teología de la perfección cristiana. De su recto planteamiento y solución depende en buena parte la visión acertada o defectuosa de todo el conjunto de la vida sobrenatural.

Para proceder con claridad y precisión, vamos a concretar en una proposición la doctrina de la necesidad de las purificaciones pasivas para llegar a la plena purificación del alma tal como se requiere para la perfección cristiana.

Proposición: La plena purificación del alma no puede lograrse sin las purificaciones pasivas.

Se demuestra:

1.º POR LA AUTORIDAD DE SAN JUAN DE LA CRUZ.—El pensamiento del Místico Doctor es clarísimo y sus palabras tan explícitas y terminantes, que no dejan lugar a la menor duda sobre su verdadero alcance y significación. En el capítulo 1 del libro primero de la *Noche oscura* «comienza a tratar de las imperfecciones de los principiantes». Y después de haberlas descrito ampliamente en los capítulos siguientes (del 2 al 7), termina con estas palabras:

«Estas imperfecciones baste aquí haber referido de las muchas en que viven los de este primer estado de principiantes, *para que se vea cuánta sea la necesidad que tienen de que Dios* LES PONGA *en estado de aprovechados;* que se hace entrándolos en la *noche oscura* que ahora decimos, donde, destetándolos Dios de los pechos de estos gustos y sabores en puras sequedades y tinieblas interiores, les quita todas estas impertinencias y niñerías y hace ganar las virtudes por medios muy diferentes. Porque, *por más que el prin-*

cipiante en mortificar en sí se ejercite todas estas sus acciones y pasiones, nunca del todo, ni con mucho, puede hasta que Dios lo hace en él PASIVAMENTE *por medio de la purgación de la dicha noche»* [1].

El pensamiento del Místico Doctor es claro y terminante. Los principiantes *no pueden* purificarse del todo, *ni con mucho, por más que se ejerciten en ello* (o sea, aunque hagan todo cuanto está de su parte), hasta que Dios lo haga en ellos *pasivamente* por medio de las purificaciones de la *noche oscura* [2].

Ahora bien: ¿quiénes son esos *principiantes* que necesitan las purificaciones pasivas para lograr la plena purificación de sus almas? Son los que andan por los caminos de la *ascética*, cuya forma ordinaria de oración mental es la *meditación*. Lo dice expresamente San Juan de la Cruz al comenzar este mismo tratado de la *Noche oscura*:

«En esta *noche* oscura comienzan a entrar las almas cuando Dios las va sacando del estado de *principiantes, que es de los que* MEDITAN *en el camino espiritual*, y los comienza a poner en el de los *aprovechantes*, que es ya el de los CONTEMPLATIVOS, para que, pasando por aquí, lleguen al estado de los *perfectos, que es el de la divina unión del alma con Dios»* [3].

Fíjese bien el lector. Para San Juan de la Cruz, los que andan *meditando*, o sea, los que practican la oración mental propia y típica de la *ascética*, son los *principiantes* en la vida espiritual. Para que puedan ascender a la categoría de *aprovechados* o *proficientes* es menester que hayan pasado por las primeras purificaciones pasivas *(noche del sentido)* y *tengan ya oración contemplativa*. Y para alcanzar las cumbres de la perfección, o sea, «la divina unión del alma con Dios», es menester que hayan sufrido las horrendas purificaciones pasivas, que constituyen la *noche del espíritu* [4]. Hablar de «perfección» y de «santidad» en plena vía *ascética* sin que el alma haya sufrido ninguna de las dos purificaciones pasivas es apartarse radical y manifiestamente de la doctrina del Místico Doctor.

[1] *Noche* I,7,5.

[2] San Juan de la Cruz va repitiendo esta misma doctrina a todo lo largo de la *Noche oscura* y en otros muchos lugares de sus obras. He aquí otro texto acaso más expresivo todavía que el que acabamos de citar: «Pero de estas imperfecciones tampoco, como de las demás, se puede el alma purificar cumplidamente *hasta que Dios la ponga en la pasiva purgación de aquella oscura noche* que luego diremos. Mas conviene al alma, en cuanto pudiere, procurar de su parte hacer por purgarse y perfeccionarse, porque merezca que Dios la ponga en aquella divina cura, donde sana el alma de todo lo que por ella no alcanzaba a remediarse. Porque, *por más que el alma se ayude, no puede ella activamente purificarse de manera que esté dispuesta* EN LA MENOR PARTE *para la divina unión de perfección de amor, si Dios no toma la mano y la purga en aquel fuego oscuro para ella* como y de la manera que habemos de decir» *(Noche* I,3,3).

[3] *Noche* I,1,1.

[4] Lo dice expresamente el mismo San Juan de la Cruz. Al hablar de la diferencia entre la «noche del sentido» y la «del espíritu», escribe: «La sensitiva es común y que acaece a muchos, *y éstos son los principiantes*, de la cual trataremos primero. La *espiritual* es de muy pocos, *y éstos ya de los ejercitados y aprovechados*, de que trataremos después. La primera purgación o *noche* es amarga y terrible para el *sentido*, como ahora diremos. La segunda no tiene comparación, porque es horrenda y espantable para el *espíritu*, como luego diremos» *(Noche* I, 8,1-2). Y más tarde explica largamente la necesidad de la noche del espíritu para llegar a la divina unión (cf. II,1-3).

Y no se diga—como, para eludir la gran dificultad que se les venía encima, han querido decir los partidarios de la «doble vía» y de la «santidad ascética»—que la necesidad absoluta de las purificaciones pasivas proclamadas por San Juan de la Cruz *afecta únicamente a las almas que han de llegar a la perfección por la vía mística*, pero no a las que han de escalar esas alturas por los caminos ascéticos. No vale este subterfugio, toda vez que, según San Juan de la Cruz—acabamos de citar los textos—, el alma «*no puede... ni con mucho... por más que se ayude activamente... por más que el principiante se ejercite...*» corregirse de sus imperfecciones «hasta que Dios lo haga en él *pasivamente*». El pensamiento del Santo es clarísimo, y sus palabras terminantes: el alma *no puede* purificarse del todo, por más que se esfuerce en conseguirlo con todos los procedimientos activos imaginables. Y una de dos: o hemos de decir que cabe una *perfección llena de imperfecciones* (lo cual es manifiestamente ridículo y contradictorio), o que no cabe otra perfección y santidad que la que resulta de las purificaciones *pasivas*, o sea, *manifiestamente mística*. Este es clarísimamente el pensamiento de San Juan de la Cruz para todo el que sepa leerle con imparcialidad y sin prejuicios.

2.º POR LA RAZÓN TEOLÓGICA.—Pero, aparte de la autoridad indiscutible de San Juan de la Cruz en estas materias, la razón teológica confirma plenamente sus afirmaciones. Como triste herencia del pecado de origen, nuestra naturaleza humana está fuertemente inclinada al mal. El *egoísmo* sobre todo, metido en lo más hondo de nuestro ser, enturbia la claridad de nuestro entendimiento, impidiéndonos la visión recta y objetiva de las cosas, sobre todo cuando está interesado el amor propio en hacérnoslas ver de una determinada manera y a través del color de su propio cristal. Escuchemos a un autor contemporáneo explicando estas cosas:

«Son innumerables los vicios y defectos de que adolece nuestra depravada naturaleza; los cuales, en su gran mayoría, se escapan a la vista o consideración de los principiantes y aun de los aprovechados y perfectos. Si bien se mira, apenas hacemos una obra de las que nos parecen buenas que no se encuentre cargada de imperfecciones y pecados por el desorden de nuestro amor propio y el apego a las cosas terrenas; de suerte que, aun las almas ya purificadas y al parecer libres de tales defectos, quedan sorprendidas cuando el Señor con luz extraordinaria les descubre la multitud de ellos, comparables a los miles de motas que el rayo directo del sol hace descubrir en un vaso de agua, en expresión de Santa Teresa [5]. Por lo mismo, todo el empeño y el trabajo del alma en la purgación activa de sus vicios resulta

[5] Cf. *Vida* 20,28.

insuficiente para lograr perfeccionarse, pues *ni ella conoce siquiera los defectos que debe enmendar ni llega hasta el fondo y raíz de los mismos* [6].

Necesario es, por consiguiente, que venga de fuera del alma una acción más enérgica y eficaz para remover del fondo de la misma toda la escoria allí oculta, y a esto llamamos *purgación pasiva*. La cual no representa ni significa un estado de inercia espiritual o de sufrimiento inactivo, sino sólo que la acción purificadora se recibe en el alma, sin procurársela ella, aunque bien ha de cooperar activamente a la misma, como se dirá luego. Y es que Dios en su adorable providencia, queriendo de todos modos para sí el alma, le envía amorosamente nuevos y eficaces medios con que se suelte de las criaturas y del amor propio para que se dé por entero a su divina Majestad; los cuales medios suelen ser tanto más penosos y purgativos, cuanta mayor fuere la pureza que el Señor requiere del alma y cuanto menor el trabajo de purgación activa que desplegó ella en sus ejercicios, cumpliéndose aquí a la letra lo que enseñan San Agustín y el Doctor Angélico hablando del pecado: que lo que faltó por parte de la acción hay que suplirlo con la pasión o pena» [7].

Se imponen, pues, por la misma naturaleza de las cosas, las largas y multiformes *purificaciones pasivas*. Naturalmente que no todas las almas habrán de sufrirlas con el mismo rigor, ya que son muy varios los grados de impureza contraídos o los grados de perfección a que están predestinadas esas almas. Pero en todo caso, como advierte el P. Garrigou-Lagrange, para «vencer completamente el egoísmo, la sensualidad, la pereza, la impaciencia, la envidia, la injusticia en el juzgar, los movimiento de la naturaleza, el apresuramiento natural, el amor propio, las necias pretensiones, el buscarse a sí mismo en la piedad, el deseo inmoderado de las consolaciones sensibles, el orgullo intelectual y espiritual, todo lo que se opone al espíritu de fe y a la confianza en Dios, para llegar a amar al Señor *perfectamente* «con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas y con toda la mente, y al prójimo, comprendidos los enemigos, como a sí mismo», y para permanecer, finalmente, paciente y perseverante en la caridad suceda lo que sucediere» [8], es absolutamente indispensable la plena renovación del alma a base de las profundas y dolorosas *purificaciones pasivas*, que la introducirán o harán progresar en la *vida mística*, abierta a todas las almas como normal desarrollo y expansión de la gracia santificante.

Esta doctrina, sobre ser verdadera, tiene la ventaja de abrir amplios horizontes a las almas y evitarles no pocos peligros e ilusiones, en los que fácilmente podrían tropezar si se les obli-

[6] San Juan de la Cruz, *Noche* I,1ss.

[7] P. Naval, *Curso de ascética y mística* n.138 (220 en la 8.ª ed.). Cf. I-II,87,1 y 6.—No sabríamos compaginar estas palabras tan juiciosas sobre la necesidad de las purificaciones pasivas con la teoría de la posibilidad de una santidad ascética—a base de una participación incompleta de la *noche del sentido* y sin nada de la del *espíritu*—que defiende el propio P. Naval (*Ibid.*, n.18 y 21; 100 y 103 en la 8.ª ed.).

[8] *Perfection chrétienne et contemplation* c.3 a.3.

gara a permanecer, contra el atractivo de la gracia, en lo que se ha venido en llamar «vía trillada» y «camino ordinario» de la santidad. Autores hay que no ven con simpatía la vía mística por creerla llena de peligros y escollos para las almas, cuando en realidad sucede todo lo contrario [9]. En los estados místicos, las almas son gobernadas de una manera especialísima por el mismo Espíritu Santo a través de sus preciosísimos dones y divinas mociones. Iluminadas por las luces de la contemplación con resplandores del cielo, descubren mucho mejor su nada y su miseria, a la vez que los ardides de sus enemigos exteriores y de su propia sensualidad. Son mucho más cautas, juiciosas, prudentes y dóciles a sus maestros y guías espirituales precisamente por efecto natural de las dolorosas *purificaciones pasivas* a que se han visto sometidas antes de penetrar o hacer nuevos progresos en los estados místicos. Escuchemos al P. Garrigou-Lagrange llamando la atención sobre este punto importantísimo:

«¡Grave cuestión! Sostener que se llega al pleno desenvolvimiento de la vida cristiana sin pasar, en una forma o en otra, por las purificaciones pasivas, que son de orden místico, sin haber sido elevado a la contemplación infusa, iniciación oscura y secreta del misterio de Dios presente en nosotros, ¿no es, acaso, disminuir muy notablemente el ideal de la perfección?; y, bajo el pretexto de evitar las ilusiones, de seguir la vía común, los caminos trillados, ¿no se suprime, acaso, el impulso y las grandes aspiraciones de la vida interior? ¿No es, acaso, proponer a las almas una bien pequeña vía iluminativa y unitiva de naturaleza tal que pueda hacerles caer en una ilusión contraria a las que se quieren evitar? Bajo el pretexto de combatir una forma de presunción, ¿no es, acaso, caer en otra? ¿No es, acaso, llevar las almas a creer que están a punto de alcanzar la perfección, que están ya en la vía unitiva, cuando puede ser que no sean sino principiantes y apenas tienen idea de la verdadera vía iluminativa o de los proficientes? ¿No es, acaso, exponerlas, además, a quedar completamente desconcertadas cuando sobrevengan las dolorosas purificaciones pasivas, durante las cuales creerán retroceder, cuando en realidad esas pruebas son la puerta estrecha que conduce a la verdadera vida? *Quam angusta porta et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam!* Medítense a este propósito las palabras de San Juan de la Cruz que hemos citado en las páginas precedentes» [10].

Está, pues, fuera de toda duda que las purificaciones pasivas—que, según el sentir unánime de todas las escuelas de es-

[9] Con razón exclama Santa Teresa hablando de la vida de oración: «Quien os dijere que esto es peligro, tenedle a él por el mismo peligro y huid de él; y no se os olvide que por ventura habéis menester este consejo. Peligro será no tener humildad y las otras virtudes; mas camino de oración camino de peligro, nunca Dios tal quiera. El demonio parece haber inventado estos miedos, así ha sido mañoso a hacer caer a algunos que tenían oración al parecer. Y mirad qué ceguedad del mundo, que no miran los muchos millares que han caído en herejías y en grandes males sin tener oración, sino distracción; y entre la multitud de éstos, si el demonio, por hacer mejor su negocio, ha hecho caer a algunos que tenían oración, ha hecho poner temor a algunos para las cosas de virtud. Estos que toman este amparo para librarse, se guarden, porque *huyen del bien para librarse del mal.* Nunca tan mala invención he visto; bien parece del demonio» (*Camino* 21,7-8).

[10] *Perfection chrétienne et contemplation* c.3 a.3.

piritualidad, son de orden *místico*—son del todo necesarias e indispensables, en una forma o en otra, para la plena purificación del alma y, por lo mismo, para llegar a la plena perfección cristiana [11].

Veamos ahora en particular las dos principales manifestaciones de esas purificaciones pasivas; o sea, las llamadas por San Juan de la Cruz *noche del sentido y noche del espíritu.*

ARTICULO 2

LA NOCHE DEL SENTIDO

266. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura* I; SCARAMELLI, *Directorio místico* tr.5 c.1-15; MEYNARD, *La vida espiritual* t.2 l.2 c.2; LEHODEY, *Los caminos de la oración mental* p.3.ª c.3; TANQUEREY, *Teología ascética* n.1420-34; GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* p.3.ª c.4-5.

267. 1. **Naturaleza.**—La *noche del sentido consiste en una serie prolongada de arideces, sequedades y oscuridades sensibles producidas en un sujeto imperfecto por la contemplación infusa inicial.*

Psicológicamente se caracteriza por esa serie de arideces profundas, persistentes, que sumergen al alma en un estado muy penoso y ponen a dura prueba su perseverancia en el deseo de santificarse. Es tan difícil de soportar esta crisis del sentido, que la inmensa mayoría de las almas retroceden asustadas y abandonan la vida de oración [12].

La causa de esta noche es la contemplación infusa inicial al recibirse en un sujeto imperfecto o no preparado para ella. Son absolutamente necesarios estos dos elementos. Sin la contemplación infusa podría haber purificación activa o ascética, pero no pasiva o mística. Y sin la disposición imperfecta del alma, la contemplación no causaría tormento, oscuridad ni aridez, sino deleite, luz y suavidad inefable. Pero esto requiere una mayor explicación.

268. 2. **Causas.**—Nadie como San Juan de la Cruz ha explicado con tanta precisión y claridad la naturaleza, necesi-

[11] El mismo Scaramelli reconoce esta necesidad. He aquí sus propias palabras: «No puede el hombre, *por más que se ayude y esfuerce,* llegar con sus industrias a reformar los desórdenes de su naturaleza, corrompida por el pecado de Adán, y muchas veces más desconcertada por él con pecados y malos hábitos que con ellos ha contraído; por consiguiente, no puede con las fuerzas ordinarias de la gracia hacerse hábil para el don de la contemplación infusa. Es necesario que Dios ponga su mano omnipotente, y con las purificaciones que los místicos llaman *pasivas* haga cumplida la reforma de su natural desordenado y corrompido, y de esta manera lo haga apto para las comunicaciones divinas» *(Directorio místico* tr.5 c.1 n.10).

[12] Conocida es la expresión, sin duda exagerada, de Godínez, que hace ascender al *noventa y nueve por cien* estas almas pusilánimes que retroceden ante las primeras dificultades. He aquí sus propias palabras: «De mil personas que llama Dios a la perfección, apenas corresponden diez; y de cien personas que llama Dios a la contemplación faltan las noventa y nueve; por lo cual digo que son muchos los llamados, pero muy pocos los escogidos» *(Práctica de la Teología mística* l.7 c.1). Sin llegar a tanto como esto, es cierto que el fracaso de tantas almas llamadas por Dios a la perfección obedece a su falta de ánimo para soportar las dolorosas purificaciones pasivas del sentido y del espíritu.

dad, causas y efectos de la purificación pasiva del sentido. El libro primero de la *Noche oscura* es el código insustituible donde habrán de estudiarse siempre los cánones fundamentales que regulan la *noche del sentido*. Vamos a recoger aquí los hitos fundamentales que señalan la dirección de su pensamiento.

Ante todo es menester advertir que San Juan de la Cruz incluye bajo la palabra *sentido* no solamente los sentidos externos e internos, sino también el apetito sensitivo y *el entendimiento en cuanto discursivo* [13], que se vale, como es sabido, del concurso de la imaginación para fabricar sus discursos.

Comienza San Juan de la Cruz describiendo la suavidad y regalo que suelen experimentar los principiantes en el servicio de Dios, explicándolo por la bellísima metáfora de la madre que está amamantando a su hijito:

«Es, pues, de saber que el alma, después que determinadamente se convierte a servir a Dios, ordinariamente la va Dios criando en espíritu y regalando, al modo que la amorosa madre hace al niño tierno, al cual al calor de sus pechos le calienta, y con leche sabrosa y manjar blando y dulce le cría, y en sus brazos le trae y le regala. Pero, a la medida que va creciendo, le va la madre quitando el regalo, y escondiendo el tierno amor, pone el amargo acíbar en el dulce pecho y, abajándole de los brazos, le hace andar por su pie, para que, perdiendo las propiedades de niño, se dé a cosas más grandes y sustanciales» [14].

Los principiantes—en efecto—usan mal de este trato tan dulce y regalado que reciben de Dios en los albores de su vida espiritual. Se apegan fuertemente a esas consolaciones sensibles, y, acaso sin darse cuenta de ello, ese sabor y gusto que hallan en los ejercicios y prácticas de devoción es *la causa* y *el motivo principal* que les impulsa a practicarlas. Y al sentirse tan favorecidos de Dios, su flaca virtud les hace pensar que ya son santos o poco menos. De donde les nacen grandes imperfecciones acerca de los siete vicios capitales, que San Juan de la Cruz describe con finísimo y maravilloso análisis, y que es preciso leer y meditar en sus propias páginas [15].

Se impone una purificación a fondo de tantas miserias y flaquezas. Y como ellos no la intentarán jamás—porque ignoran en gran parte sus propias imperfecciones y jamás podrían conseguirlo del todo con sus propias industrias aunque las conocieran, como advierte el mismo San Juan de la Cruz [16]—, interviene la amorosa Providencia con *las primeras luces de la contemplación infusa*, que, al recaer sobre un sujeto asido fuertemente a lo sensible y tratarse de una comunicación espiritua-

13 Léanse con atención los capítulos 6 y 9 del libro I de la *Noche oscura*.
14 *Noche* I,1,2.
15 Cf. *Noche* I c.2-7.
16 *Ibid.*, 7,5.

lísima que va directamente al entendimiento sin el concurso de los sentidos, produce necesariamente en ellos oscuridad, vacío, negación y desamparo; y estamos cabalmente en presencia de *la noche del sentido*. Escuchemos al propio San Juan de la Cruz:

«Pues como el estilo que llevan estos principiantes en el camino de Dios es bajo y que frisa mucho con su propio amor y gusto, como arriba queda dado a entender, queriendo Dios llevarlos adelante, y sacarlos de este bajo modo de amor a más alto grado de amor de Dios, y librarlos del bajo ejercicio del *sentido* y *discurso*, que tan tasadamente y con tantos inconvenientes, como habemos dicho, andan buscando a Dios, y ponerlos en el ejercicio de *espíritu*, en que más abundantemente y más libres de imperfecciones puedan comunicarse con Dios, ya que se han ejercitado algún tiempo en el camino de la virtud, perseverando en *meditación* y oración, en que con el sabor y gusto que allí han hallado se han desaficionado de las cosas del mundo y cobrado algunas fuerzas espirituales en Dios, con que tienen algo refrenado los apetitos de las criaturas, con que podrán sufrir por Dios un poco de carga y sequedad sin volver atrás al mejor tiempo; cuando más a su sabor y gusto andan en estos ejercicios espirituales y cuando más claro a su parecer les luce el sol de los divinos favores, oscuréceles Dios toda esta luz y ciérrales la puerta y manantial de la dulce agua espiritual que andaban gustando en Dios todas las veces y todo el tiempo que ellos querían, porque, como eran flacos y tiernos, no había puerta cerrada para ellos, como dice San Juan en el Apocalipsis (3,8), y así los deja tan a oscuras, que no saben por dónde ir con el sentido de la imaginación y el discurso. Porque no pueden dar un paso en el meditar, como antes solían, anegado ya el sentido interior en esta *noche*, y déjalos tan a secas, que no sólo no hallan jugo y gusto en las cosas espirituales y buenos ejercicios en que solían ellos hallar sus deleites y gustos, mas en lugar de esto hallan, por el contrario, sinsabor y amargura en las dichas cosas. Porque, como he dicho, sintiéndolos ya Dios aquí algo crecidillos, para que se fortalezcan y salgan de mantillas, los desarrima del dulce pecho y, abajándolos de sus brazos, los veza a andar por sus pies, en lo cual sienten ellos gran novedad porque se les ha vuelto todo al revés» [17].

Y que la causa de este sinsabor y vacío de los sentidos sea la contemplación infusa, lo dice expresamente San Juan de la Cruz al explicar las señales para conocer si el alma ha entrado ya en la *noche del sentido:*

«Porque como aquí comienza Dios a comunicársele, no ya por el sentido, como antes hacía por medio del discurso, que componía y dividía las noticias, sino por el espíritu puro, en que no cae discurso sucesivamente, *comunicándosele con acto de sencilla contemplación*, la cual no alcanzan los sentidos de la parte inferior, exteriores ni interiores; de aquí es que la imaginativa y fantasía no puedan hacer arrimo en alguna consideración ni hallar en ella pie ya de ahí adelante» [18].

Las causas de la *noche del sentido* son, pues, dos: la *contemplación infusa inicial* recayendo sobre un *sujeto imperfecto* o no preparado para recibirla.

[17] *Noche* I,8,3.
[18] *Ibid.*, 9,8.

Veamos ahora las señales para distinguir la *noche del sentido* de otros estados psicológicos que nada tienen que ver con ella.

269. 3. Señales para conocerla.—¿Qué señales habrá para conocer la presencia de la *noche del sentido* y saberla distinguir de las sequedades y arideces que podrían provenir de otras causas, tales como la disipación del alma, la indisposición corporal del sujeto, la influencia del demonio y otras semejantes?

El primero en hablar de ellas fue el gran místico alemán Juan Taulero [19]. Pero San Juan de la Cruz las precisa con toda exactitud en un precioso capítulo de la *Noche oscura* [20]. He aquí un breve resumen de su doctrina, que es preciso leer en toda su integridad:

a) La primera es que «así como *no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios*, tampoco lo halla en alguna de las cosas criadas». Porque, si lo hallara en estas últimas, es evidente que el disgusto de Dios obedece a la disipación del alma. Los tibios no hallan gusto en las cosas derDios, pero sí en las del mundo.

Pero como este disgusto universal «podría provenir de alguna indisposición o humor melancólico, el cual muchas veces no deja hallar gusto en nada, es menester la segunda señal y condición».

b) La segunda señal es que «*ordinariamente trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás*, como se ve con aquel sinsabor en las cosas de Dios. Y en esto se ve que no sale de flojedad y tibieza este sinsabor y sequedad, porque de razón de la tibieza es no se le dar mucho ni tener solicitud interior por las cosas de Dios». Y cuando obedece a una enfermedad, «todo se va en disgusto y estrago del natural, sin estos deseos de servir a Dios que tiene la sequedad purgativa». El demonio por su parte tampoco puede inspirar deseos de servir a Dios. Esta es, pues, una de las señales más claras e inequívocas.

c) La tercera señal «es el *no poder ya meditar ni discurrir* en el sentido de la imaginación como solía, aunque más haga de su parte». La causa de esta impotencia discursiva es la contemplación infusa inicial, como dice a renglón seguido San Juan de la Cruz en el texto que hemos citado más arriba y explica largamente después.

Cuando se reúnan estas tres señales de una manera clara y duradera, el alma y su director pueden pensar que se hallan en presencia de la *noche del sentido* y obrar en consecuencia. Pero, para mayor abundamiento, concretemos un poco más los medios para averiguar con certeza si las grandes sequedades y arideces que el alma experimenta en ese estado obedecen efectivamente a la *noche del sentido* o a cualquiera de las otras causas indicadas.

[19] Cf. Fr. Juan Taulero, *Las instituciones divinas* c.35 p.213-14 (ed. del P. Getino, Madrid 1922).

[20] El 9 del libro primero. Habla también de ellas en el l.2 c.13 de la *Subida del Monte Carmelo*.

1.º Si se trata de un efecto de la *tibieza* que se va apoderando del alma, se conocerá sin esfuerzo, porque ese hastío de las cosas de Dios va acompañado de una fuerte inclinación a los pasatiempos y diversiones del mundo, en los que encuentra placer y bienestar, junto con una gran disipación del alma, que apenas hace caso del pecado mortal y se entrega al venial sin resistencia alguna. El remedio estará en arrepentirse sinceramente de esos malos pasos y volver a reemprender con nuevo fervor el camino de la vida espiritual.

2.º Si se trata de una enfermedad mental o desequilibrio nervioso, no es difícil tampoco distinguirla de las arideces y sequedades de la *noche del sentido*. He aquí un texto muy expresivo y sintético del P. Garrigou-Lagrange:

«A fin de distinguir bien la neurastenia de la purificación pasiva hay que advertir que los síntomas más corrientes de la neurastenia son la *fatiga* casi permanente, con sensación de abatimiento y desgana; *dolores de cabeza habituales* (sensación de casco, dolores sordos de la nuca o de la columna vertebral); *insomnio*, tanto, que el neurasténico se levanta más fatigado que al acostarse; *dificultad en el ejercicio de las facultades intelectuales* y en mantener atención continua; *impresionabilidad*, emociones intensas por causas insignificantes, que les hacen creer en enfermedades que no existen; *excesivo análisis de sí mismos* hasta en los menores detalles y constantes preocupaciones por no sufrir daño alguno [21].

Los neurasténicos no son, sin embargo, enfermos imaginarios; la impotencia que sufren es *muy real*, y sería gran imprudencia quererles convencer de que su fatiga no es nada y animarlos a no tenerla en cuenta. No es el querer lo que les falta, sino el poder querer.

Las causas de la neurastenia pueden ser orgánicas, como las intoxicaciones, las perturbaciones endocrínicas o hepáticas y la parálisis; mas con frecuencia son también psíquicas: la sobrefatiga o *surmenage* intelectual, los disgustos de orden moral, las emociones dolorosas, que son carga demasiado pesada para su sistema nervioso. Aun en el caso de anomalía psíquica, el mal afecta al organismo; por eso el neurasténico necesita reposo absoluto; luego se le ha de llevar por la persuasión a que haga algunos trabajillos proporcionados a sus fuerzas y se le debe animar constantemente.

No se ha de olvidar que las psiconeurosis pueden subsistir junto con una vida intelectual intensa y elevada vida moral.

De ahí, como advierte San Juan de la Cruz al hablar de las tres señales de la *noche pasiva del sentido*, que esa vida intelectivo-moral pueda darse simultáneamente con la melancolía o neurastenia, como diríamos hoy; mas se distingue perfectamente de este estado de fatiga nerviosa por la segunda señal (recuerdo de Dios, a la vez que gran solicitud y diligencia por no ir hacia atrás) y por la tercera (imposibilidad casi total de meditar y tendencia a la sencilla y amorosa mirada a Dios, principio de la contemplación infusa). Ese vivo anhelo de Dios y de la perfección que se manifiesta a través de tales señales distingue claramente la purificación pasiva de la neurastenia que a veces puede acompañarla» [22].

[21] Cf. R. de Sinety, *Psychopathologie et direction* (1934) p.66-87 (cita del P. Garrigou).
[22] *Tres edades* III,4.

3.º Si se trata de tentaciones o perturbaciones diabólicas —permitidas a veces por Dios como un medio de purificación del alma—, se conocerá en que la aridez y sequedad coincide con *fuertes sugestiones pecaminosas* de una tenacidad desacostumbrada, junto con un *horror instintivo del alma hacia ellas.* La acción del maligno tiene por objeto en estos casos perturbar la paz y tranquilidad del alma y apartarla del ejercicio de la oración. El alma le vencerá insistiendo, a pesar de todas las repugnancias sensibles, en sus ejercicios de piedad y poniendo en juego los demás procedimientos para vencer al enemigo infernal que dejamos indicados al hablar de la tentación y obsesión diabólicas.

4.º Téngase muy en cuenta que a veces pueden coincidir con la verdadera *noche del sentido* algunas de estas otras causas indicadas, sobre todo la segunda y la tercera. En este caso se requiere una cuidadosa y penetrante labor de análisis para discernir lo que pertenece a una u otra causa y combatirlo con los remedios oportunos. Júntanse también a veces las llamadas *pruebas accesorias* o concomitantes a la noche del sentido, que son muy varias: *a) de parte del demonio,* terribles tentaciones contra la *fe,* la *esperanza* y la *caridad;* fuertes sugestiones contra la *pureza,* con feas y abominables representaciones en la imaginación; espíritu de *blasfemia,* con tal ímpetu y violencia, que a veces «casi se las hace pronunciar, que les es grave tormento», como dice San Juan de la Cruz: *oscuridades,* que los llenan «de mil *escrúpulos* y *perplejidades,* tan intrincadas al juicio de ellos, que nunca pueden satisfacerse con nada», y otras cosas semejantes [23]; *b) de parte de los hombres* suelen verse abrumadas con *burlas y persecuciones,* a veces por parte de los buenos, que es una de las mayores tribulaciones que se pueden padecer en la tierra, según le dijo San Pedro de Alcántara a Santa Teresa de Jesús [24]; los mismos *superiores,* los *amigos* y hasta el propio *director espiritual* atormentan al alma, confundiendo su estado con la tibieza o no acertando a aliviarla con los remedios oportunos; y *c)* por si algo faltara, júntanse a veces *enfermedades, fracasos,* pérdida de la *fama,* de la *hacienda,* de las *amistades,* etc. Diríase que el cielo y la tierra se han conjurado contra la pobre alma, que se siente como aplastada, permitiéndolo todo Dios para desprenderla de todas las cosas de la tierra y recordarle que nada puede sin El y lo muy necesitada que está de su divina misericordia y asistencia.

[23] *Noche* I,14.

[24] «Húbome grandísima lástima. Díjome que uno de los mayores trabajos de la tierra era el que había padecido, que es *contradicción de buenos*...» (SANTA TERESA, *Vida* 30,6).

No todas las almas sufren la *noche del sentido* con estos rigores tan intensos. Depende del grado de perfección a que Dios quiera elevarlas, del mayor o menor número de imperfecciones de que tengan que purificarse, de las fuerzas y energías del alma y de su docilidad y paciencia en soportar la dolorosa prueba. En la práctica, siempre hay sus más y sus menos en esta clase de purificaciones. Conviene advertir, además, que Dios da siempre su gracia y fortaleza en el grado y medida que el alma necesita.

De todas formas, cuando se presentan de una manera clara y persistente las tres señales clásicas que enumera San Juan de la Cruz, el alma se encuentra manifiestamente en la *noche del sentido*. Vamos a señalar las principales normas de conducta que debe observar en semejante coyuntura.

270. 4. Conducta práctica del alma.—El alma obrará con prudencia si se atiene a las siguientes normas:

1.ª SUMISIÓN COMPLETA Y AMOROSA A LA VOLUNTAD DE DIOS, aceptando con paciencia y resignación la dolorosa prueba por todo el tiempo que Dios quiera. Es preciso que el alma no tenga por malo este estado purgativo, sino que vea en él un medio de fortalecerse y adelantar en la vida espiritual. Lo advierte con mucho encarecimiento San Juan de la Cruz:

«Los que de esta manera se vieren, conviéneles que *se consuelen perseverando en paciencia*, no teniendo pena; *confíen en Dios*, que no deja a los que con sencillo y recto corazón le buscan, ni les dejará de dar lo necesario para el camino, hasta llevarlos a la clara y pura luz de amor, que les dará por medio de la otra *noche oscura* del espíritu, si merecieren que Dios les ponga en ella» [25].

2.ª PERSEVERANCIA EN LA ORACIÓN a pesar de todas las dificultades, a imitación del divino agonizante de Getsemaní, que, puesto en agonía, oraba con mayor intensidad: «Factus in agonia prolixius orabat» (Lc 22,43). La oración en medio de estas terribles arideces y sequedades es un verdadero tormento para el alma, y sólo a fuerza de una violencia inaudita podrá mantenerse en ella; pero es menester que se la haga—pidiéndole a Dios la fortaleza necesaria—, si no quiere volver atrás y echarlo todo a perder. Es aquí dónde mayor cantidad de almas fracasan. Atormentadas por esas angustias nocturnas, vuelven atrás y abandonan la vida de oración cuando estaban ya a punto de recibir los primeros rayos del sol naciente, que hubieran inundado sus almas de resplandores de cielo y las hubieran hecho caminar a pasos de gigante hacia la cumbre de la santidad.

Pero es menester que el alma sepa cómo debe conducirse en la oración, pues ha comenzado a entrar en una nueva etapa

[25] *Noche* I,10,3.

diferentísima de la anterior, y sería gran imprudencia querer mantener a toda costa los métodos y procedimientos anteriores. He aquí lo que debe hacer según San Juan de la Cruz:

3.ª «DEJEN ESTAR EL ALMA EN SOSIEGO Y QUIETUD..., CONTENTÁNDOSE SÓLO CON UNA ADVERTENCIA AMOROSA Y SOSEGADA EN DIOS», SIN PARTICULAR CONSIDERACIÓN Y SIN «GANA DE GUSTARLE O DE SENTIRLE».—La razón es porque el alma está recibiendo en el puro espíritu la luz de la *contemplación infusa*, que nada tiene que ver con los procedimientos discursivos de la oración ascética o *meditación* que hasta entonces practicaba. De donde, si se empeña en seguir discurriendo y meditando, le será imposible percibir la luz de la contemplación (por el desasosiego de su espíritu) y no conseguirá tampoco la meditación que pretendía, pues ya no es tiempo para eso. De donde se impone la quietud y sosiego espiritual, sin más ejercicio que el de una *advertencia sencilla y amorosa a Dios*, sin particular consideración de cosa alguna y sin querer *sentir* a Dios a través de los *consuelos sensibles* que experimentaba en la oración ascética, y que son incompatibles con la contemplación en puro espíritu:

«Y aunque más escrúpulos le vengan de que pierde el tiempo y que sería bueno hacer otra cosa, pues en la oración no puede hacer ni pensar nada, súfrase y estése sosegada, como que no va allí más que a estarse a su placer y anchura de espíritu. Porque, si de suyo quiere algo obrar con las potencias interiores, será estorbar y perder los bienes que Dios por medio de aquella paz y ocio del alma está asentando e imprimiendo en ella; bien así como si algún pintor estuviera pintando o alcoholando un rostro, que si el rostro se menease en querer hacer algo, no dejaría hacer nada al pintor y le turbaría lo que estaba haciendo. Y así, cuando el alma se quiere estar en paz y ocio interior, cualquiera operación y afición o advertencia que ella quiera entonces tener, la distraerá e inquietará y hará sentir sequedad y vacío del sentido. Porque cuanto más pretendiese tener algún arrimo de afecto y noticia, tanto más sentirá la falta, de la cual no puede ya ser suplida por aquella vía.

De donde a esta tal alma le conviene no hacer aquí caso que se le pierdan las operaciones de las potencias, antes ha de gustar que se le pierdan presto; porque, *no estorbando la operación de la contemplación infusa que va Dios dando*, con más abundancia pacífica la reciba y dé lugar a que arda y se encienda en el espíritu el amor que esta oscura y secreta contemplación trae consigo y pega al alma. Porque la contemplación no es otra cosa que una infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que, si la dan lugar, inflama al alma en espíritu de amor» [26].

No se esfuerce, pues, el alma en meditar. Permanezca tranquila y sosegada ante Dios con una *sencilla mirada amorosa*, sin pensar ni discurrir en cosa alguna. Y, aunque le parezca que pierde el tiempo y que vuelve atrás, permanezca en ese

[26] *Noche* I,10,5-6.

estado todo el tiempo destinado a la oración. En realidad, como volvería atrás sería empeñándose en volver al ejercicio discursivo de sus potencias.

Téngase en cuenta, sin embargo, que muchas veces, a los principios de su vida contemplativa, el alma no sentirá este especial atractivo del Espíritu Santo a estarse quieta y sosegada; en cuyo caso, como advierte el mismo San Juan de la Cruz [27], debe practicar la meditación en la forma acostumbrada para no quedarse sin lo uno y sin lo otro. Pero *siempre que encuentre dificultad en el discurso de las potencias junto con ganas de estarse en atención amorosa a Dios, con mirada simple y sencilla, sin particular consideración, debe dejarse llevar de este atractivo de la gracia.* El alma está recibiendo entonces la contemplación infusa, y empeñarse en mantener todavía el ejercicio de la meditación sería echarlo todo a perder.

4.ª DOCILIDAD A UN DIRECTOR PRUDENTE Y EXPERIMENTADO.—Nunca como en estas penosas crisis se hacen tan necesarios los consejos y orientaciones de un director espiritual prudente y experimentado. En medio de sus oscuridades y tinieblas, la pobre alma no acierta a encontrar el remedio y solución a los males que la afligen; y si, en vez de un director prudente y experimentado que la anime a permanecer tranquila y sosegada con la simple atención amorosa que hemos dicho, encuentra quien le diga que retrocede y vuelve atrás [28], «crece la pena y el aprieto del alma sin término y suele llegar a más que morir» [29]. El resultado de esa dirección equivocada suele ser un verdadero retroceso en la vida espiritual:

«Estos en este tiempo, si no hay quien los entienda, vuelven atrás, dejando el camino o aflojando, o, a lo menos, se estorban de ir adelante, por las muchas diligencias que ponen de ir por el camino de meditación y discurso, fatigando y trabajando demasiadamente el natural, imaginando que queda por su negligencia o pecados. Lo cual les es ya excusado, porque los lleva ya Dios por otro camino, que es de contemplación, diferentísimo del primero; porque el uno es de meditación y discurso, y el otro no cae en imaginación ni discurso» [30].

Vea, pues, el alma que quiera adelantar en la perfección «en cúyas manos se pone, porque cual fuere el maestro, tal

[27] «Pero en tanto que sacare jugo y pudiere discurrir en la meditación, no la ha de dejar si no fuere cuando su alma se pusiere en la paz y quietud que se dice en la tercera señal» (*Subida* II,13,2). Esta misma doctrina expone Santa Teresa, aconsejando no atajar el discurso a no ser que ya esté *despierto el amor:* «Que si Su Majestad no ha comenzado a embebernos, no puedo acabar de entender cómo se pueda detener el pensamiento de manera que no haga más daño que provecho» (*Moradas cuartas* 3,4).

[28] «Y también habrá quien le diga que vuelve atrás, pues no halla gusto ni consuelo como antes en las cosas de Dios. Y así doblan el trabajo a la pobre alma» (*Subida* pról. n.5).

[29] *Subida* ibid.

[30] *Noche* I,10,2.

será el discípulo, y cual el padre, tal el hijo» [31]. Porque, «con ser este daño más grave y grande que se puede encarecer, es tan común y frecuente, que apenas se hallará un maestro espiritual que no le haga en las almas que comienza Dios a recoger en esta manera de contemplación» [32].

Con todo, tenga presente el alma que Dios a nadie abandona, y menos que a nadie, al alma que desea sinceramente santificarse para darle gloria. Si no tiene director espiritual, o no tan excelente como fuera de desear, El suplirá por otros caminos, como sea de verdad humilde y no busque en nada sus propios intereses, sino únicamente el beneplácito de Dios en todo. Lo que en todo caso le conviene hacer cuando advierta claramente en sí misma las señales que hemos dado más arriba es permanecer tranquila y sosegada, *con atención amorosa a Dios*, sin el menor esfuerzo ni violencia por volver a la meditación. Dios se encargará de todo lo demás.

271. 5. **Efectos.**—San Juan de la Cruz examina los grandes provechos que causa en el alma la *noche del sentido* bien sobrellevada en los capítulos 12 y 13 del libro primero de la *Noche oscura*. He aquí un resumen de sus enseñanzas, que hay que meditar más despacio en su fuente original:

a) *Conocimiento de sí mismo y de su miseria* al verse tan llena de oscuridades e impotencias (12,1-2).

b) *El tratar con Dios con más comedimiento y cortesía* del que solía tener cuando nadaba en consuelos y regalos (12,3).

c) Luces mucho más vivas sobre la *grandeza y excelencia de Dios*, producidas por la contemplación infusa incipiente (12,4-6).

d) *Profunda humildad*, «porque, como se ve tan seca y miserable, ni aun por primer movimiento le pasa que va mejor que los otros, ni que les lleva ventaja, como antes hacía» (12,7).

e) *Amor al prójimo*, «porque los estima y no los juzga como antes solía cuando se veía a sí con mucho fervor y a los otros no» (12,8).

f) *Sumisión y obediencia*, pues «como se ven tan miserables, no sólo oyen lo que les enseñan, mas aun desean que cualquiera los encamine y diga lo que deben hacer» (12,9).

g) *Limpieza y purificación de la avaricia, lujuria y gula espiritual*, de que estaban llenos antes de esta noche sensitiva (13,1-3). Igualmente de la *ira, envidia* y *pereza* (13,7-9).

h) «*Ordinaria memoria de Dios*, con temor y recelo de volver atrás», lo cual es muy provechoso para el alma (13,4).

i) «*Ejercicio de las virtudes de por junto*» (13,1-5).

j) «*Libertad de espíritu*, en que se van granjeando los *doce frutos del Espíritu Santo*» (13,11).

k) Victoria contra los tres enemigos del alma: mundo, demonio y carne (13,12).

[31] *Llama* 3,30.
[32] *Llama* 3,43.

Por eso, el alma, a la vista de estos tan preciosos frutos que le han traído aquellas oscuridades y angustias, tiene por *dichosa ventura* salir *sin ser notada* (o sea, sin que la molesten sus apetitos y pasiones) «a comenzar el camino y vía del espíritu, que es el de los aprovechantes y aprovechados, que, por otro nombre, llaman *vía iluminativa* o de *contemplación infusa*, con que Dios de suyo anda apacentando y reficionando el alma» (14,1), teniendo ya perfectamente sosegados sus bajos apetitos y pasiones:

En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada.

272. 6. **Duración.** — La duración de estas dolorosas pruebas de la *noche del sentido* es muy varia según los casos. San Juan de la Cruz advierte que esto depende del grado de amor a que Dios quiera levantarlas y del mayor o menor bagaje de imperfecciones de que tengan que purificarse; y también que a las almas flacas y débiles no las purifica con tanta presteza e intensidad como a las más fuertes, sino que va alternando períodos de luz y oscuridad para que no desfallezcan y vuelvan atrás en busca de los consuelos del mundo [33].

Estas alternativas de luz y de tinieblas son muy frecuentes en la vida espiritual. Hay almas que de este modo van pasando su *noche del sentido* sin que de una manera cierta y determinada pueda saberse cuándo la empezaron y terminaron. Como sucede en la naturaleza, el día y la noche alternan en esas almas; el director ha de tener muy en cuenta la posibilidad y el hecho de estas alternativas para no engañarse acerca del verdadero estado del alma.

De todas formas, cuando Dios quiere levantar a un alma a muy alta perfección suele someterla largamente y con intensidad a estas dolorosas purificaciones del sentido. El cardenal Bona dice que San Francisco de Asís estuvo diez años en tales pruebas purgativas; Santa Teresa, dieciocho; Santa Clara de Montefalco, quince; Santa Catalina de Bolonia, cinco; Santa Magdalena de Pazzis, cinco años primeramente y luego dieciséis más; el Venerable Baltasar Alvarez, dieciséis [34]. Estos períodos debieron, sin duda, de estar salpicados de pequeños intervalos de consolaciones sensibles con el fin de dejar respi-

[33] Cf. *Noche* I,14,5.
[34] Cf. CARDENAL BONA, *Via compendii ad Deum* c.10 n.6; citado por TANQUEREY, *Teología ascética* n.1434.

rar un poco al alma y cobrar nuevas fuerzas para seguir llevando la cruz de la purificación. Tal es la providencia ordinaria de Dios, llena de suavidad y de paz.

¿Será lícito y conveniente pedir a Dios que abrevie esta prueba dolorosa? Si fuera de una manera puramente condicional y con perfecta sumisión a la voluntad de Dios—«Padre, si es posible, pase de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Mt 26,39)—, no habría inconveniente en ello. Pero lo mejor es abandonarse enteramente en manos de Dios y estar a lo que El disponga y por todo el tiempo que quiera. Téngase en cuenta que la *noche del sentido* no es un mal, sino una prueba dolorosa de la que se siguen grandísimos bienes, como hemos visto. La mejor y más sencilla fórmula para cualquier situación triste o alegre de la vida espiritual es la que nos enseñó Nuestro Señor Jesucristo: «Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra» (Mt 6,10).

273. 7. Lugar que ocupa en la vida espiritual.—No todos los autores están concordes en el lugar que le corresponde a la *noche del sentido* en el conjunto de la vida espiritual. Algunos [35] la incluyen en el período purificativo, y ésta es la opinión más común. Otros la hacen pertenecer a la vía iluminativa [36], y hasta no falta quien la ha querido elevar a la vía unitiva o de los ya perfectos [37].

A nosotros nos parece que, según San Juan de la Cruz, la *noche del sentido* señala exactamente el *tránsito entre la vía purgativa y la iluminativa*, y participa, por lo mismo, de algo de las dos. Cuando el alma entra en ella, pertenece todavía a la *vía purgativa*, va cargada de imperfecciones y defectos, de los que habrá de purificarla precisamente la *noche del sentido*. Y al salir de ella purificada de aquellas imperfecciones e iluminada por los resplandores de la contemplación infusa ha entrado ya de lleno en la *vía iluminativa*. La noche señala el tránsito de la una a la otra. Escuchemos al Místico Doctor:

«En esta noche oscura comienzan a entrar las almas cuando Dios *las va sacando del estado de principiantes* [38], que es de los que *meditan* en el camino espiritual, y *las comienza a poner en el de los aprovechantes*, que es ya el de los contemplativos, para que, pasando por aquí, *lleguen al estado de los perfectos*, que es el de la divina unión del alma con Dios» [39].

[35] Tales como Felipe de la Santísima Trinidad, Antonio del Espíritu Santo, Vallgornera y Antonio de la Anunciación.

[36] Así José del Espíritu Santo, Francisco de Santo Tomás, etc.

[37] Así TANQUEREY en su *Teologia ascética y mística* (n.1420ss) y en un plan de un tratado de espiritualidad aparecido con su firma en la «Revue d'Ascétique et de Mystique» (janvier 1921) p.35.

[38] Yerran, pues, profundamente los que colocan la *noche del sentido* en la *vía unitiva* o de los ya perfectos.

[39] *Noche* I,1,1.

El pensamiento de San Juan de la Cruz está clarísimo en ese texto con relación a las tres vías. Pero un poco más abajo precisa aún más su pensamiento con relación a la *noche del sentido* en términos tan claros y explícitos, que no dejan ya lugar a la menor duda:

«... por medio de esta dichosa *noche* de la purgación sensitiva *salió el alma a comenzar el camino y vía del espíritu*, que es de los aprovechantes y aprovechados, que, por otro nombre, llaman VÍA ILUMINATIVA o de *contemplación infusa*, con que Dios de suyo anda apacentando y reficionando al alma, sin discurso ni ayuda activa de la misma alma»[40].

Según San Juan de la Cruz, es, pues, claro que la *noche del sentido* señala el tránsito de los principiantes a los aprovechados, de la vía purgativa a la iluminativa, de la ascética a la mística, de los que *meditan* en la vida espiritual a los que comienzan a verse ya envueltos en los resplandores de la *contemplación infusa*.

Pasemos ahora a estudiar la segunda clase de purificaciones pasivas, o sea, la terrible y espantosa *noche del espíritu*, a la que solamente llegan las almas que han de alcanzar las cumbres más elevadas del heroísmo y de la santidad.

ARTICULO 3

LA NOCHE DEL ESPÍRITU

274. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura* II; SCARAMELLI, *Directorio místico* tr.5 c.16-22; MEYNARD, *La vida espiritual* t.2 l.2 c.3; SAUDREAU, *Los grados de la vida espiritual* l.6 c.2-3; GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection et contemplation* c.3 a.3 y c.5 a.2 § 2; *Tres edades* p.4.ª c.1-6; TANQUEREY, *Teología ascética* n.1462-68.

Siendo la *noche del espíritu* de interés menos común—toda vez que no llegan a ella sino las almas heroicas, que han de escalar las más altas cumbres de la santidad—, vamos a limitarnos a unas breves indicaciones. En la bibliografía que apuntamos encontrará el lector más abundante información.

275. 1. **Naturaleza.**—La *noche del espíritu* se constituye por una serie de *purificaciones pasivas* extremadamente dolorosas, que tienen por objeto completar la purificación del alma, que la *noche del sentido* no hizo más que comenzar. Mediante las horribles pruebas de esta segunda *noche*, los defectos e imperfecciones del alma se arrancan *en sus mismas raíces*, cosa que no pudo conseguir la primera purificación de los sentidos. Escuchemos a San Juan de la Cruz:

«De donde la *noche* que habemos dicho *del sentido*, más se puede y debe llamar *cierta reformación y enfriamiento del apetito* que purgación. La causa es porque todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tienen

[40] *Noche* I,14,1.

su fuerza y raíz en el espíritu, donde se sujetan todos los hábitos buenos y malos, y así, hasta que éstos se purguen, las rebeliones y siniestros del sentido no se pueden bien purgar»[41].

276. 2. **Causas.**—Las causas de la noche del espíritu son las mismas que las del sentido—contemplación infusa e imperfección del alma—, aunque en grado superior de intensidad por parte de la luz contemplativa. El exceso de esta luz atormenta y ciega el alma al mismo tiempo que le muestra al descubierto las más pequeñas e insignificantes imperfecciones de que se ve completamente llena[42]. El contraste entre la grandeza inefable de Dios, que barrunta a través de aquellos resplandores contemplativos, y la sentina de imperfecciones y miserias que el alma descubre en sí misma, le hacen concebir la idea de que *jamás será posible* la unión de tanta luz con tantas tinieblas, y que, por lo mismo, está irremisiblemente condenada a vivir eternamente apartada de Dios. Esta situación, que al alma le parece *evidentísima y sin remedio posible*, la sumerge en un estado de angustia y de tortura tan espantosas, que no solamente suele superar a los tormentos del purgatorio—en el que las almas, al fin y al cabo, saben que tienen asegurada su salvación eterna—, sino que, salvo la desesperación y el odio a Dios, se asemeja mucho a la *pena de daño del infierno*[43].

Asusta leer la descripción de ese estado hecha por las almas que han pasado por él[44]. Sólo a una particular asistencia de Dios, que las sostiene y conforta al mismo tiempo que las somete a tan terribles pruebas, hay que atribuir el que el alma no se abandone a la más negra y horrenda desesperación.

277. **Efectos.**—Para explicar «de raíz» la naturaleza y efectos de estas terribles pruebas purificadoras, usa San Juan de la Cruz la bellísima comparación del leño arrojado al fuego. He aquí sus propias palabras:

[41] *Noche* II,3,1.

[42] Santa Teresa tiene comparaciones muy gráficas para hacer ver de qué manera la luz, cuando es muy intensa, descubre muchas cosas que se nos escapaban a primera vista: «En pieza adonde entra mucho sol no hay telaraña escondida» (*Vida* 19,2); «Es como el agua que está en un vaso, que, si no le da el sol, está muy claro; si da en él, vese que está todo lleno de motas. Al pie de la letra es esta comparación» (*Ibid.*, 20,28).

[43] «Siéntese al alma tan impura y miserable, que *le parece estar Dios contra ella y que ella está hecha contraria a Dios*. Lo cual es de tanto sentido y pena para el alma, porque *le parece aquí que la ha* Dios *arrojado*... Porque, viendo el alma claramente aquí por medio de esta pura luz (aunque a oscuras) su impureza, conoce claro que no es digna de Dios ni de criatura alguna. *Y lo que más la pena es que piensa que nunca lo será y que ya se le acabaron sus bienes*» (*Noche* II,5,5). Y sigue el Santo describiendo los tormentos del alma en los capítulos siguientes (6-8).

[44] Pueden leerse en SAUDREAU, *Los grados de la vida espiritual* (l.6 c.2 § 6), los casos de Santa Verónica de Juliani, Santa Catalina de Génova, Santa Angela de Foligno, Santa Teresa, Santa Juana de Chantal y San Pablo de la Cruz.

«De donde, para mayor claridad de lo dicho y de lo que se ha de decir, conviene aquí anotar que esta purgativa y amorosa noticia o luz divina que aquí decimos, de la misma manera se ha en el alma, purgándola y disponiéndola para unirla consigo perfectamente, que se ha el fuego en el madero para transformarlo en sí. Porque el fuego material, en aplicándose al madero, lo primero que hace es comenzarle a secar, echándole la humedad fuera y haciéndole llorar el agua que en sí tiene. Luego le va poniendo negro, obscuro y feo y aun de mal olor, y yéndole secando poco a poco, le va sacando a la luz y echando afuera todos los accidentes feos y obscuros que tiene contrarios al fuego. Y, finalmente, comenzándole a inflamar por de fuera y calentarle, viene a transformarle en sí y ponerle hermoso como el mismo fuego. En el cual término, ya de parte del madero ninguna pasión hay ni acción propia, salvo la gravedad y cantidad más espesa que la del fuego, porque las propiedades del fuego y acciones tiene en sí; porque está seco, y seca; está caliente, y calienta; está claro, y esclarece; está ligero mucho más que antes, obrando el fuego en él estas propiedades y efectos» [45].

Y a continuación va el santo Doctor aplicando esta imagen a la acción purificadora de la *noche del espíritu* y poniendo de manifiesto los admirables efectos de santificación que produce en el alma que la padece. El alma sale de esta prueba resplandeciente y hermosísima, completamente transformada en Dios y libre ya para siempre de sus flaquezas, imperfecciones y miserias. Habiéndose purificado plenamente de ellas—por el espantoso purgatorio místico que ha sufrido—, ha escalado las cumbres más altas de la santidad, está confirmada en gracia [46], y no le queda sino esperar que la muerte rompa los lazos que la retienen todavía a este mundo para penetrar—sin purificación alguna de ultratumba [47]—en los resplandores eternos de la visión beatífica.

278. 4. **Necesidad.**—¿Es absolutamente necesaria la *noche del espíritu* para alcanzar la perfección cristiana?

Es preciso distinguir. Para alcanzar una perfección *relativa* tal como corresponde a las almas que han logrado escalar las *quintas* y primeras manifestaciones de las *sextas moradas* de Santa Teresa (oraciones contemplativas de *quietud* y de *unión*), evidentemente que no. Dios puede suplir—y suple de hecho en esas almas relativamente perfectas—las tremendas purificaciones de la *noche del espíritu* con otras pruebas dolorosas intermitentes, alternando la luz con las tinieblas, «haciendo ano-

[45] *Noche* II,10,1.

[46] Al menos así lo cree San Juan de la Cruz. He aquí sus palabras: «Y así pienso que este estado—el del «matrimonio espiritual», adonde desemboca la *noche del espíritu*—nunca acaece sin que esté el alma en él *confirmada en gracia*» (*Cántico espiritual* c.22 n.3). Indudablemente habla el Santo de una seguridad *moral*, no de una impecabilidad absoluta. Santa Teresa no estaba tan segura de esa confirmación en gracia, y habla con mucha cautela, acaso teniendo en cuenta unas definiciones del Tridentino (cf. D 825 826 y 833) que había podido oír a alguno de sus confesores (cf. *Moradas séptimas* 2,9 y 4,3).—Cf. n.593 de esta obra.

[47] «Porque éstos, que son pocos, por cuanto ya por el amor están purgadísimos, no entran en el purgatorio» (*Noche* II,20,5; cf. 6,6).

checer y amanecer a menudo»[48] hasta elevarlas al grado de pureza y perfección a que las tiene predestinadas. Pero para remontarse hasta las *séptimas moradas* y escalar las más altas cumbres de la santidad, la *noche del espíritu* es absolutamente indispensable. Lo dice en cien lugares San Juan de la Cruz, y se comprende que tiene que ser así por la naturaleza misma de las cosas: el alma no puede unirse con Dios en *unión transformativa* mientras no se purifique enteramente de *todas* sus miserias y flaquezas. Y éste es cabalmente el efecto propio de la *noche del espíritu*.

279. 5. **Duración.**—Ya se comprende que no puede haber regla fija, por depender de circunstancias muy varias; pero estas dolorosas purificaciones suelen durar mucho tiempo—años enteros a veces—antes que el alma sea admitida a la unión con Dios transformativa o matrimonio espiritual. De cuando en cuando suele Dios levantar un poco la mano y deja respirar un poco a estas almas tan queridas; pero, si se trata de la verdadera *noche del espíritu*, estos compases de espera suelen ser muy breves. El alma vuelve en seguida a sentirse envuelta en sus terribles torturas, hasta que termine del todo la prueba con la entrada en la última etapa clasificable de los grados de perfección que es la deífica *unión transformativa*.

280. 6. **Lugar que ocupa en la vida espiritual.**—Las purificaciones pasivas del espíritu, cuando son intermitentes, se extienden a todo lo largo de las vías iluminativa y unitiva, pero cuando se trata de la auténtica *noche del espíritu* tienen su lugar entre las *sextas* y *séptimas moradas* de Santa Teresa[49], o sea ya muy avanzada la *vía unitiva* e inmediatamente antes que el alma alcance la *unión transformativa*, para la que prepara cabalmente la *noche del espíritu*. A cualquiera que lea superficialmente a San Juan de la Cruz pudiera parecerle que el Santo coloca la *noche del espíritu* entre las vías iluminativa y unitiva, como transición de la una a la otra. Pero por el contexto y el conjunto de su obra se advierte claramente que, cuando dice que Dios pone

[48] *Noche* II,1,1. Hay que leer con atención todo este precioso capítulo de San Juan de la Cruz.

[49] Entre ellas exactamente la coloca la ínclita Doctora del Carmelo. Hablando de las almas llegadas a las *sextas moradas*, exclama aludiendo manifiestamente a los tormentos de la *noche del espíritu* (aunque sin emplear esa expresión material, que es propia de San Juan de la Cruz): «¡Oh, válgame Dios, y qué son los trabajos interiores y exteriores que padece *hasta que entra en la séptima morada!* Por cierto, que algunas veces lo considero, y que temo que, si se entendiesen antes, sería dificultosísimo determinarse la flaqueza natural para poderlo sufrir, ni determinarse a pasarlo, por bienes que se le representaseu, *salvo si no hubiere llegado a la séptima morada*; que ya allí nada se teme, de arte que no se arroje muy de raíz el alma a pasarlo por Dios» (*Moradas sextas* 1,1-2). Es, pues, manifiesto que para Santa Teresa la noche del espíritu está situada entre las sextas y séptimas moradas de su genial *Castillo interior*.

al alma en esta *horrenda noche* «para llevarla a la divina unión»[50], no se refiere a la vía unitiva tomada en su conjunto, sino única y exclusivamente a la *unión transformativa*, que es efectivamente la unión final a que el alma se encamina. De lo contrario habría que excluir de la *vía unitiva* incluso los maravillosos fenómenos de la *unión extática*—que ya no aparecen ni tienen lugar en la unión transformativa, como dice el mismo San Juan de la Cruz[51]—, y que, sin embargo, pertenecen manifiestamente a la vía unitiva según el testimonio de la tradición. Sentimos discrepar en esto no sólo del P. Crisógono, sino incluso del P. Garrigou-Lagrange, que creen que, según San Juan de la Cruz, la *noche del espíritu* señala el tránsito de la vía iluminativa a la unitiva[52]. Por lo demás, esta cuestión, que tiene cierto interés especulativo, carece de importancia en la práctica.

[50] *Noche* II,1,1 al final.
[51] *Noche* II,1,2.
[52] Cf. P. CRISÓGONO, *Compendio de ascética y mística* p.3.ª c.2 a.7; y GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* p.4.ª tít. y sec.1.

LIBRO SEGUNDO

Aspecto positivo de la vida cristiana

281. Examinado el aspecto negativo de la vida cristiana, o sea, todo aquello que hay que rechazar o rectificar en nuestra marcha hacia la perfección, veamos ahora el aspecto *positivo*, o sea, todo lo que hay que practicar y fomentar para llegar a las cumbres más altas de la unión con Dios.

En primer lugar expondremos las *leyes* fundamentales que regulan el desarrollo normal de la vida cristiana; y, a continuación, expondremos los principales *medios* para alcanzar la perfección. No todos los medios tienen la misma importancia ni se requieren con idéntico rigor. El esquema de la página siguiente muestra, en sintética visión de conjunto, la jerarquía de esos valores y,a la vez, el camino que vamos a recorrer en este segundo libro.

I. *Leyes fundamentales del desarrollo de la vida cristiana.*

II. *Medios fundamentales para el aumento y desarrollo de la vida de la gracia.*
- A) *Ex opere operato:* Los sacramentos.....
  - Bautismo.
  - Confirmación.
  - Penitencia.
  - Eucaristía.
  - Orden.
  - Unción de los enfermos.
  - Matrimonio.
- B) *Ex opere operantis*.....
  - 1) El ejercicio de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo.
  - 2) La vida de oración.

III. *Medios secundarios*
- INTERNOS.
  - *Psicológicos.*
    - Entendimiento....
      - Presencia de Dios.
      - Examen de conciencia.
    - Voluntad...
      - Natural: Energía de carácter.
      - Sobrenaturales..
        - Deseo de la perfección.
        - Conformidad con la voluntad de Dios.
        - Fidelidad a la gracia.
  - *Fisiológicos:* Mejora del propio temperamento.
- EXTERNOS.
  - 1) Plan de vida.
  - 2) Lectura espiritual.
  - 3) Amistades santas.
  - 4) El apostolado.
  - 5) Dirección espiritual.
- *Apéndice.*—El discernimiento de los espíritus.

I. LEYES FUNDAMENTALES DEL DESARROLLO DE LA VIDA CRISTIANA

Dejando para los capítulos siguientes el estudio detallado de los *medios* para adelantar en la vida cristiana en su marcha hacia la perfección, vamos a recoger aquí las leyes fundamentales de su desarrollo.

¿Puede crecer y desarrollarse en nosotros la vida de la gracia? ¿Cuál es la causa eficiente de ese desarrollo? ¿Cuáles son las leyes que lo presiden? ¿De qué manera se realiza? He aquí las preguntas que vamos a contestar en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª: La gracia está llamada a crecer y desarrollarse en nuestras almas.

282. El argumento para demostrarlo es muy sencillo. La gracia santificante es una «semilla de Dios» [1] que siembra en nuestras almas el sacramento del bautismo. Se nos da en forma de germen, de semilla, de embrión sobrenatural. Luego por su misma naturaleza está llamada a crecer y desarrollarse.

No es preciso insistir en una cosa tan clara que todo el mundo admite.

Más interesante, aunque no menos fácil de probar, es el señalar la causa eficiente de ese aumento.

Conclusión 2.ª: La causa eficiente del aumento de nuestra vida sobrenatural es únicamente Dios [2].

283. Es cosa clara que todo ser viviente que no ha alcanzado todavía su pleno desenvolvimiento puede, en circunstancias normales, crecer y desarrollarse hasta alcanzarlo. En el orden natural, nuestro organismo corpóreo crece *por desarrollo propio*, es decir, evolucionando con sus fuerzas naturales y acrecentándose por la incorporación de nuevos elementos de su mismo orden.

Nuestra vida sobrenatural no puede crecer así. La gracia es un ser *injerto*, y no puede crecer más que de la manera como nace. Nace por infusión divina, y, por lo mismo, no puede crecer más que por *nuevas infusiones divinas*. En vano nuestras facultades naturales tenderían sus resortes e impulsarían adelante; serían completamente impotentes para determinar,

[1] Cf. 1 Io 3,9.
[2] Cf. I-II,112,1.

aun con el auxilio de la gracia actual, este movimiento interior de desenvolvimiento que producen, por ejemplo, los ejercicios físicos en nuestros miembros. Unicamente *desde fuera* puede recibir el alma nuevos grados de ser divino, y es Dios únicamente quien puede producirlos en ella [3].

Podemos ver esto mismo desde otro punto de vista. Los hábitos no pueden ser actuados—por consiguiente, ni desarrollados o perfeccionados—sino por el mismo principio que los causó. Pero las gracias, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo son hábitos sobrenaturales causados o producidos únicamente por Dios. Luego sólo El podrá actuarlos o desarrollarlos.

Es, pues, la acción de Dios el principio eficiente del desarrollo de la vida sobrenatural. El alma en gracia puede *merecer* ese aumento en determinadas condiciones, como veremos; pero el aumento mismo sólo Dios puede causarlo [4].

Claro que la acción de Dios como causa directa e inmediata del aumento o desarrollo de los hábitos no es, sin embargo, arbitraria [5]. Está sujeta a leyes y condiciones que la libre voluntad divina ha querido determinar. Veamos cuáles son.

Conclusión 3.ª: Ordinariamente el aumento de la gracia se produce de dos modos: «ex opere operato», por los sacramentos, y «ex opere operantis», por las acciones sobrenaturalmente meritorias y por la eficacia impetratoria de la oración [6].

Vamos a examinar por separado cada uno de los elementos de esta conclusión: los sacramentos, el mérito y la oración.

284. *a)* **Los sacramentos.**—Que los sacramentos instituidos por Nuestro Señor Jesucristo confieran la gracia *ex opere operato*, esto es, por su propia virtud intrínseca independientemente de las disposiciones del sujeto [7], es una verdad de fe. La definió expresamente el concilio de Trento:

«Si alguno dijere que por los sacramentos de la Nueva Ley no se confiere la gracia *ex opere operato*, sino que basta solamente la fe en la divina promesa para conseguir la gracia, sea anatema» [8].

Recojamos en forma de brevísimas conclusiones los puntos fundamentales de la teología general de los sacramentos.

[3] Cf. BEAUDENOM, *Las fuentes de la piedad* (Barcelona 1943) p.192-3.
[4] Cf. I-II,92,1 ad 1.
[5] Sin embargo, Dios puede aumentar la gracia en un alma sin someterse a ley alguna, aunque de ordinario lo hace siempre de acuerdo con las que El mismo libérrimamente ha querido establecer en su Iglesia.
[6] Cf. D 695 698 849 para los sacramentos; 803 834 842 y 1044 para las buenas obras, y II-II,83,15-16 para la oración.
[7] Con tal, naturalmente, de que no ponga óbice a la gracia (cf. D 849-50); esto es, con tal de que lleve las disposiciones indispensables para que pueda recibir fructuosamente el sacramento. En los sacramentos de vivos es indispensable—al menos—el estado de gracia; y en los de muertos, la atrición sobrenatural.
[8] D 851.

1.ª Es de fe que los sacramentos de la Nueva Ley contienen y confieren la gracia a todos los que los reciben dignamente: «omnibus non ponentibus obicem», dice el concilio de Trento [9].

2.ª El bautismo y la penitencia confieren de suyo la primera infusión de la gracia; los otros cinco confieren de suyo la segunda infusión, o sea un aumento de la anterior. Por eso, los dos primeros se llaman sacramentos de *muertos* (suponen al alma muerta por el pecado), y los otros cinco, sacramentos de *vivos* (la suponen ya con la vida sobrenatural).

3.ª Sin embargo, a veces los sacramentos de muertos producen *per accidens* la segunda infusión (aumento de la gracia), y los sacramentos de vivos producen *per accidens* la primera infusión (producción de la gracia donde todavía no existe). Tal ocurre en los que se bautizan o confiesan ya justificados por la caridad o la perfecta contrición, y en los que reciben de buena fe, al menos con atrición sobrenatural, un sacramento de vivos sin saber que están en pecado mortal [10].

4.ª Los sacramentos, en igualdad de condiciones, producen mayor o menor infusión de gracia según la mayor o menor dignidad del sacramento [11]. La razón es porque a causa más noble corresponde de suyo efecto más noble. Decimos, no obstante, *en igualdad de condiciones* porque un sacramento de dignidad inferior recibido con extraordinario fervor puede producir mayor gracia que un sacramento de mayor dignidad recibido con poca devoción.

5.ª Un mismo sacramento produce la misma infusión de gracia a todos los que lo reciben con idénticas disposiciones. Pero la producen mayor si las disposiciones del que lo recibe son también mayores [12].

Estas dos últimas conclusiones son muy importantes en la práctica. A veces se insiste demasiado en el efecto *ex opere operato* de los sacramentos, como si ése fuera su efecto único o todo dependiera exclusivamente de eso. No hay que perder de vista que el efecto *ex opere operato* se conjuga en la recepción de los sacramentos con el efecto *ex opere operantis*, o sea, con las disposiciones del que los recibe [13]. De donde en la práctica es de gran importancia la cuidadosa preparación y la intensidad del fervor al recibirlos. Es clásico el ejemplo de la fuente y el vaso: la cantidad de agua que se recoge no depende solamente de la fuente, sino también del tamaño del vaso que

[9] D 849 y 850.

[10] III,72,7 ad 2; *In 4 Sent.* d.9 q.1 a.3 q.ª2; ibid., d.23 q.1 a.2 q.ª1 ad 2.

[11] Que unos sacramentos sean más dignos que otros, lo definió expresamente el concilio de Trento. Cf. D 846.

[12] III,69,8.—De esta doctrina deducen los Salmanticenses que no solamente recibe mayor gracia el que recibe un sacramento con mayor disposición *intensiva*, sino también y *a fortiori* quien lo recibe con disposición *más perfecta*, aunque sea menos intensa. De donde, si dos personas que están en gracia de Dios reciben, v.gr., la absolución, una de ellas con atrición como cuatro y la otra con contrición como dos, esta segunda recibe mayor cantidad de gracia que la primera; porque la *contrición*, aunque débil, es de suyo disposición más perfecta que la *atrición*, aunque intensa (cf. SALMANTICENSES, *De Sacramentis in communi* d.4 n.127).

[13] No olvidemos que el concilio de Trento, hablando de la justificación del pecador, habla de las disposiciones (sobrenaturales) del que la recibe como un elemento fundamental para determinar el grado o la medida de esa justificación: «... iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult (1 Cor 12,11) et *secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem*» (cf. D 799). Y si esto ocurre en la justificación primera, *a fortiori* ocurrirá en los sacramentos de vivos, que suponen ya en el alma todos los elementos necesarios para el mérito sobrenatural de *condigno*.

la recibe. Ahora bien: el vaso de nuestra alma se ensancha con la intensidad del fervor o devoción.

Veamos ahora el aumento de la gracia por el mérito de las buenas obras.

285. *b)* **El mérito sobrenatural.**—He aquí una cuestión importantísima en la vida espiritual. Santo Tomás la estudia ampliamente en varios lugares de sus obras. En la *Suma Teológica* le dedica una cuestión entera dividida en diez artículos [14]. Nosotros vamos a recoger aquí los puntos fundamentales en forma de breves conclusiones.

1.ª Llámase *mérito* al valor de una obra que la hace digna de recompensa: «actio qua efficitur ut ei qui agit, sit iustum aliquid dari», dice Santo Tomás [15].

2.ª Hay dos clases de mérito: el de *condigno*, que se funda en razones de justicia, y el de *congruo*, que no se funda en razones de justicia ni tampoco en pura gratuidad, sino en cierta conveniencia por parte de la obra y en cierta liberalidad por parte del que recompensa [16]. Y así, v.gr., el obrero tiene estricto derecho *(de condigno)* al jornal que ha merecido con su trabajo; y la persona que nos ha hecho un favor se hace acreedora *(de congruo)* a nuestra recompensa agradecida.

3.ª El mérito de *condigno* se subdivide en mérito de *estricta justicia* («ex toto rigore iustitiae») y de *justicia proporcional* («ex condignitate»). El primero requiere una igualdad *perfecta* y *absoluta* entre el acto y la recompensa; por eso en el orden sobrenatural este mérito es propio y exclusivo de Jesucristo. El segundo supone tan sólo igualdad *de proporción* entre el acto bueno y la recompensa; pero, habiendo Dios prometido recompensar esos actos meritorios, esa recompensa es debida en justicia [17].

4.ª A su vez, el mérito de *congruo* lo subdividen algunos teólogos en de congruo *falible*, si dice orden al premio por sólo título de conveniencia, y de congruo *infalible*, si a esa conveniencia se le añade la promesa de Dios de otorgar el premio [18]. Otros teólogos rechazan esta subdivisión.

5.ª El hombre no puede con sus solas fuerzas naturales producir obras meritorias para la vida eterna [19]. Nadie puede merecer sobrenaturalmente, sino en virtud de un primer don de Dios: el mérito supone la gracia [20]. Pero en tanto que pro-

[14] I-II,114.
[15] S.Thom., *In 4 Sent.* d.15 q.1 a.3 ad 4.
[16] I-II,114.
[17] I-II,114,1.
[18] Cf. Zubizarreta, *Theol. Dog. Schol.* vol.3 n.304.
[19] I-II,109,5.
[20] I-II,114,2.

cede de la gracia, la obra meritoria dice orden a la vida eterna por mérito de justicia [21].

6.ª Es de fe que el justo puede merecer por sus buenas obras el aumento de la gracia—y, por consiguiente, el de los hábitos infusos (virtudes y dones) que lleva consigo—, la vida eterna y el aumento de la gloria. Lo definió expresamente el concilio de Trento contra los protestantes:

«Si alguno dijere que las buenas obras del hombre justificado de tal manera son dones de Dios que no son también *méritos* del mismo justificado, o que el mismo justificado con las buenas obras que hace por la gracia de Dios y los méritos de Jesucristo (del que es miembro vivo) no merece verdaderamente el aumento de la gracia, la vida eterna y la consecución de la misma vida eterna (con tal de que muera en gracia) y el aumento de la gloria, sea anatema» [22].

7.ª El mérito supone siempre la libertad; donde falta la libertad no puede haber mérito ni demérito. Pero todo acto libre, si se relaciona con Dios, puede ser meritorio.

«Nuestros actos—dice Santo Tomás—son meritorios en cuanto proceden del libre albedrío movido por Dios mediante la gracia. De donde todo acto humano que cae bajo el libre albedrío, si se relaciona con Dios, puede ser meritorio» [23].

8.ª No importa para el mérito—al menos *per se*—la clase de obra que se ejecuta, sino el *motivo* y el *modo* de hacerla:

«La obra meritoria no se diferencia de la no meritoria por lo que *hace* sino por el *modo de hacerlo*» [24].

De donde se sigue que una obra materialmente insignificante hecha con ardiente caridad, tan sólo por agradar a Dios, es de suyo mucho más meritoria que una gran empresa realizada con menor caridad o por motivo menos perfecto. De donde:

9.ª El mérito sobrenatural se valora, ante todo, por la virtud de la caridad. La intensidad del amor de Dios con que se realiza una acción determina el grado de su mérito. El mérito de las otras virtudes depende del mayor o menor influjo que tenga la caridad en la producción de sus actos.

«La vida eterna consiste en la fruición de Dios. Pero el movimiento del alma hacia la fruición del bien divino es el propio acto de la caridad, por el cual todos los actos de las demás virtudes se ordenan a este fin en cuanto que las otras virtudes son imperadas por la caridad. Y por esto el mérito de la vida eterna pertenece en primer lugar a la caridad; y a las otras

[21] I-II,114,3.
[22] D 842.—Cf. Col 3,23-24 y 1 Cor 3,8.—Item I-II,114,8.
[23] II-II,2,9.
[24] S.Thom., *De veritate* q.24 a.1 ad 2.

virtudes secundariamente, en cuanto que sus actos son imperados por la caridad» [25].

Santo Tomás añade todavía otra razón. Las obras hechas a impulso de la caridad son más voluntarias, porque proceden del amor; luego son más meritorias.

«Es también manifiesto que lo que hacemos por amor lo hacemos con la máxima voluntariedad. Por donde se ve que, también por parte de la voluntariedad que se exige para el mérito, éste pertenece principalmente a la caridad» [26].

10.ª La caridad es la única virtud orientada al *premio esencial* de la vida eterna, que consiste en la visión beatífica. La intensidad o grado de esa visión dependerá exclusivamente del grado de caridad alcanzado por el alma en esta vida. Las otras virtudes están ordenadas, de suyo, a los *premios accidentales* de la gloria (o sea, a los goces de los bienes *creados*, distintos del Bien infinito); aunque pueden orientarse también al premio *esencial*, si se hacen bajo el influjo o imperio de la caridad (v.gr., si se realiza *por amor a Dios* un acto de humildad).

Escuchemos al Doctor Angélico:

«La cantidad de mérito puede medirse por dos principios. Primeramente por la raíz de la caridad y de la gracia. Y tal cantidad de mérito responde al *premio esencial*, que consiste en el goce de Dios, ya que el que hace una obra con una caridad más grande gozará más perfectamente de Dios. En segundo lugar puede medirse el mérito por la cantidad de la obra. Esta puede ser doble: absoluta y proporcional. En efecto: la viuda que echó dos ochavos en el cepillo del templo hizo una obra más pequeña—según la cantidad absoluta—que los que depositaron grandes limosnas; pero en cantidad proporcional hizo más, según la sentencia del Señor (Mc 12,41-44), porque lo dado superaba más sus facultades. Ambos géneros de cantidad responden, sin embargo, al *premio accidental*, que es el gozo del bien creado» [27].

Que sólo la caridad esté orientada al *premio esencial*—y no las otras virtudes sobrenaturales—es una consecuencia obligada del hecho de que sólo la caridad se refiera directamente a Dios como *fin último sobrenatural*, mientras que todas las demás se refieren a los medios (virtudes *morales)*; o al mismo Dios, pero no como *fin* último, sino como *principio* de donde nos viene el conocimiento sobrenatural (fe) o el auxilio omnipotente para alcanzar la bienaventuranza (esperanza). Sin embargo, todas las virtudes pueden orientarse al fin último sobrenatural—y alcanzar, por lo mismo, el valor de mérito *esen-*

[25] I-II,114,4.
[26] I-II,114,4.
[27] I,95,4. Cf. I,12,6.

cial—cuando se realizan bajo la influencia o imperio de la caridad [28]. Hemos hablado de este imperio en otro lugar de esta obra (cf. n.149).

11.ª Para el mérito sobrenatural de las buenas obras en orden al *premio esencial* de la vida eterna no basta la influencia *habitual* de la caridad, aunque tampoco se requiere la influencia *actual;* es necesaria y suficiente la influencia *virtual*, que persiste mientras no se la retracte habiéndola puesto al principio.

«Es absolutamente insuficiente la ordenación *habitual* de los actos a Dios, porque nadie merece por el hecho de poseer un *hábito*, sino únicamente cuando realiza un *acto* meritorio. Sin embargo, no es necesaria la intención *actual* de ordenar al fin último todas y cada una de las acciones que tienen un fin próximo bueno: basta que se ordenen actualmente de vez en cuando a aquel fin último..., porque cada vez que el hábito de la caridad produce su acto propio—el amor sobrenatural—se realiza la ordenación del hombre y de sus actos al fin último» [29].

Esta influencia virtual de la caridad perdura a través de los actos virtuosos posteriores, mientras no se retracte la primitiva intención *actual*. Sin embargo, conviene renovar la intención con la mayor frecuencia posible (v.gr., al comienzo de cualquier nueva acción) según el consejo del Apóstol: «Ora comáis, ora bebáis...» (1 Cor 10,31), pues de lo contrario la influencia de la caridad virtual se iría haciendo cada vez más remota y más tenue (sobre todo por la influencia perniciosa de los pecados veniales, que enfrían el fervor de la caridad) y, por consiguiente, el mérito sobrenatural de las buenas obras sería cada vez menor. Es importantísimo para el mérito el rectificar con frecuencia la intención de hacerlo todo por amor a Dios y para gloria suya.

12.ª Para que se realice el crecimiento o aumento efectivo de la caridad es necesario un acto *más intenso* que el hábito que se posee actualmente. Oigamos a Santo Tomás:

«No por cualquier acto de caridad aumenta la misma caridad; si bien cualquier acto de caridad *dispone* para el aumento de la misma, en cuanto que por un acto de caridad el hombre se hace más pronto a seguir obrando por caridad; y, creciendo esta habilidad y prontitud, el hombre prorrumpe en *un acto más ferviente de amor* por el cual se esfuerza a crecer en caridad: *y entonces aumenta de hecho la caridad*» [30].

Este acto más intenso supone, naturalmente, una previa gracia actual más intensa también.

[28] Cf. I-II,114,4.
[29] In II *Sent.* d.40 q.1 a.5 ad 6. Cf. ibid. ad 7.
[30] II-II,24,6.

Nótese la singular importancia práctica de esta doctrina. Bien entendida, es una de las más eficaces para combatir la tibieza y flojedad en el servicio de Dios. Sin actos *cada vez más fervientes*, podemos tener prácticamente paralizada nuestra vida sobrenatural—al menos por este capítulo del mérito sobrenatural, ya que para el de los sacramentos rigen otras leyes—aun en el supuesto de vivir en gracia y practicar multitud de buenas obras con flojedad y tibieza.

Un ejemplo aclarará estas ideas. Con el crecimiento de la gracia y demás hábitos infusos ocurre algo parecido al crecimiento de una escala termométrica. Para que un termómetro que esté marcando 25 grados pueda marcar 28, 30 ó 35 es absolutamente necesario que el aire o medio ambiente que le rodea se caldee hasta 28, 30 ó 35 grados. Si no se produce ningún aumento de calor en el ambiente, el termómetro no marcará jamás aumento ninguno.

Esto mismo ocurre con el aumento de los hábitos. Como ese aumento en realidad no consiste más que en *una mayor radicación en el sujeto* (cf. n.288), es imposible que se produzca aumento ninguno sin un acto *más intenso*, que es—para poner otro símil muy claro—como un martillazo más fuerte que el anterior, que hinca más profundamente en el alma el clavo del hábito mismo.

Entonces, ¿hay que decir que los actos *remisos* (o sea los realizados con flojedad y tibieza, con menos intensidad que otras veces) no sirven para nada en la vida sobrenatural?

Hay que contestar con distinción. En orden al *crecimiento esencial* del grado de gracia que se posee actualmente, y del grado de gloria *esencial* (visión beatífica) en el cielo, esos actos son completamente estériles e inútiles: no aumentan el grado de gracia (no hacen subir el termómetro) ni, por consiguiente, el grado de *gloria esencial* en el cielo, que corresponde al grado de gracia y de caridad alcanzado acá en la tierra. Pero, no obstante, sirven para dos cosas: 1.ª, para que el alma no se acabe de enfriar [31], predisponiéndose con ello para el pecado mortal, que le arrebataría la gracia; y 2.ª, para obtener en el cielo algún aumento de gloria *accidental*: premió «de bono creato, non de bono infinito», como explica el propio Santo Tomás.

En otro lugar (cf. n.361) explicamos más ampliamente esta doctrina de Santo Tomás, de importancia excepcional en la práctica, que es exigida por los principios más elementales del sistema metafísico y teológico tomista [32].

13.ª Nadie puede merecer para sí la primera gracia, ni la perseverancia final, ni el volverse a levantar después de una caída grave que pueda sobrevenir. Pero puede merecer para otros la primera gracia, aunque sólo con mérito de congruencia [33].

La razón de las tres primeras afirmaciones es el conocido aforismo teológico de que «el principio del mérito no cae bajo mérito». Lo cual es

[31] Nótese que este enfriamiento se refiere únicamente a las *disposiciones del alma*, no al grado de gracia anteriormente alcanzado, *que no disminuye jamás*, a no ser que sobrevenga un *pecado mortal* que lo destruya totalmente (descendiendo el termómetro a cero). Pero, si no se produce esta catástrofe del pecado mortal, el grado de gracia ya adquirido no disminuye nunca. Si no se produce un acto de virtud *más intenso*, no subirá el grado de gracia, pero tampoco bajará. Ocurre algo parecido a los termómetros que se usan en medicina para tomar la temperatura a los enfermos: suben (cuando aumenta la fiebre), pero no bajan (a no ser que venga la brusca sacudida del pecado mortal).

[32] Cf. II-II,24,6 y principales comentaristas de Santo Tomás; sobre todo, Báñez, que es el mejor y más profundo en esta cuestión.

[33] I-II,114,5.6.7 y 9.

patente para la primera afirmación: sin la gracia no se puede merecer la gracia, ya que, de lo contrario, lo sobrenatural sería *exigido* por lo natural, lo cual es absurdo y herético [34]. En cuanto a la perseverancia final, es un efecto infalible de la predestinación a la gloria, que es totalmente gratuita. Y lo tercero es también evidente, porque la razón del mérito depende de la moción divina sobrenatural, que quedará cortada e interrumpida por ese pecado futuro.

La razón de poderse merecer para otros la primera gracia es de pura congruencia. Ya que el hombre justo y amigo de Dios cumple su divina voluntad, es razonable según las leyes de la amistad que Dios cumpla la del hombre en la salvación de otro.

14.ª Nadie, aunque sea justo y perfecto, puede merecer para sí las gracias actuales *eficaces* para conservarse en estado de gracia con mérito estricto o de *condigno*, pero todos podemos merecerlas con mérito de *congruo: infaliblemente*, con la oración revestida de las debidas condiciones, y *faliblemente*, por las obras buenas.

La razón de lo primero es el conocido aforismo ya citado de que «el principio del mérito no cae bajo mérito», y esas gracias actuales conservativas de la gracia pertenecen a la misma gracia como principio del mérito [35].

La razón de lo segundo es la promesa divina de concedernos infaliblemente todo cuanto necesitamos para nuestra salud, si lo pedimos con la oración humilde, confiada y perseverante [36]. Volveremos sobre la eficacia infalible de la oración.

Las simples buenas obras no tienen esa promesa *especial* otorgada a la oración, y por eso su mérito es de sola congruencia *falible*. Dios las concederá, si quiere, por pura misericordia, ya que ni las obras las merecen por sí mismas ni se ha obligado a dárnoslas por una promesa formal.

15.ª La *dificultad* de una obra no aumenta el mérito de la misma, a no ser indirectamente y *per accidens*, en cuanto es signo de mayor caridad al emprenderla. El mérito se toma siempre de la *bondad* de la obra en sí misma y del *motivo* que nos impulsa a practicarla.

«Importa más para la razón de mérito y de virtud lo *bueno* que lo *difícil*. De donde no todo lo que es más difícil es más meritorio, sino únicamente aquello que, además de difícil, es también mejor» [37].

[34] Cf. D 1021 1023 1024 1026 1671, etc.

[35] Cf. I-II,114,9. Sobre este artículo advierte Juan de Santo Tomás (n.1): «El principio del mérito no puede merecerse (sería contradictorio: mereceríamos algo antes de tener con qué merecerlo); pero el auxilio y la moción divina con que Dios mueve a alguien para que no sucumba ante una tentación *ni pierda la gracia por el pecado* pertenecen al *principio del mérito*, porque el auxilio y la moción divinas constituyen precisamente el principio de toda operación sobrenatural y de ellos depende el que el hombre sea movido a esa acción; por lo mismo no pueden caer bajo mérito (o sea, no pueden merecerse en modo alguno»). Item n.4: «La *conservación* no es otra cosa que la continuación de la primera producción...; de donde se sigue que quien mereciera los *auxilios continuativos* de la gracia, o sea, la perseverancia, mereceria consiguientemente la misma continuación del *principio del mérito*, que no es otro que la gracia de Dios que El mismo está produciendo y conservando... Con lo cual aparece claro que *no puede merecerse la moción divina en cuanto conservativa de la gracia*, porque es cabalmente el principio del mérito». Item cf. SALMANTICENSES, ibid., n.89-109.

[36] Mt 7,7; Io 16,23, etc.

[37] II-II,27,8 ad 3.—Cf. I-II,114,4 ad 2; II-II,123,12 ad 2; 155,4 ad 2; 182,2 ad 1; 184, 8 ad 6.

La razón es porque el principio del mérito está en la caridad. Por eso es más meritorio hacer cosas fáciles con una gran caridad que llevar a cabo obras muy penosas con una caridad menor. Muchas almas tibias llevan una gran cruz con poco mérito, mientras que la Santísima Virgen, con su ardentísima caridad, merecía más por los actos más sencillos y fáciles que todos los mártires juntos en medio de sus tormentos.

16.ª Los bienes temporales pueden también merecerse de condigno en tanto en cuanto sean útiles para alcanzar la vida eterna [38].

17.ª Las condiciones necesarias para el mérito son las contenidas en el siguiente cuadro esquemático:

Para el mérito de condigno:

a) *Por parte de la obra*...
1) Acto *positivo* (no basta la omisión de un acto malo, a no ser por un acto positivo de repulsa) [39].
2) Honesto (moralmente bueno).
3) Libre (sin ella falta el acto humano y voluntario).
4) Sobrenatural (procedente de la gracia y la caridad).

b) *Por parte del que merece*.....
1) Que sea viador (en el otro mundo ya no se puede merecer).
2) Justo y amigo de Dios (por la gracia).
3) Que realice su acto en obsequio o servicio de Dios (cf. I-II,21,4).

c) *Por parte de Dios*... Aceptación de la obra en orden al premio por divina ordenación y promesa.

Para el mérito de congruo:

Las mismas que para el de condigno, excepto el estado de gracia por parte del que merece [40] (basta el influjo de la gracia *actual)* y la promesa por parte de Dios remunerador, que no es necesaria para el mérito de congruo *falible*, aunque sí para el *infalible*.

18.ª Los méritos mortificados por el pecado mortal reviven, en orden al premio eterno, al recobrar la gracia el pecador. Pero, según la sentencia más probable—que es también la de Santo Tomás [41]—, no siempre reviven en el mismo grado que tenían antes, sino según las disposiciones actuales del sujeto al recobrar la gracia: en grado inferior, igual o mayor.

[38] I-II,114,10.
[39] I-II,71,5 ad 1: «Meritum non potest esse sine actu; sed peccatum potest esse sine actu».
[40] S.Th., *Suppl.* 14,4.
[41] III,89,2; 5 c et ad 3.—Cf. *In III Sent.* d.31 q.1 a.4 q.ª3 sol.3 ad 4.

Nótese la gran importancia práctica de esta doctrina. Es pura ilusión —además de gravísima imprudencia—la que sufre el pecador cuando peca tranquilamente pensando en que, después del pecado, recuperará por la penitencia todo lo perdido. Aparte de que Dios puede negarle la gracia del arrepentimiento—sin la cual le será absolutamente imposible salir del pecado, como el que se arrojó a un pozo no puede salir de él si de arriba no le echan un cable—, es casi seguro que se levantará de su pecado en un grado de gracia santificante inferior al que antes poseía, porque es muy difícil que con las fuerzas quebrantadas por el pecado pueda hacer un acto de arrepentimiento *tan intenso* como el mayor que tuvo anteriormente (que supone una gracia actual tan intensa también, de la que se hizo indigno por el abuso cometido al pecar), con lo que se habrá acarreado una pérdida sobrenatural de valor incalculable.

Veamos ahora de qué manera puede producirse un aumento o desarrollo de nuestro organismo sobrenatural por el valor impetratorio de la oración.

286. *c)* **La oración.**—Santo Tomás asigna a la oración cuatro valores: satisfactorio, meritorio, impetratorio y el de producir una cierta refección espiritual. Aquí nos interesa destacar, ante todo, su valor o eficacia impetratoria; pero antes digamos una palabra sobre los otros tres.

1) VALOR SATISFACTORIO.—Que la oración tenga un valor satisfactorio es evidente con sólo tener en cuenta que supone siempre un acto de humildad y de acatamiento a Dios, a quien hemos ofendido con nuestros pecados, que tienen su raíz en el orgullo. Brota, además, de la caridad, fuente de toda satisfacción. Y, finalmente, la oración bien hecha es de suyo una cosa *penosa* al menos para las almas imperfectas, por el esfuerzo de atención y la tensión de la voluntad que supone. Es, pues, claramente *satisfactoria* [42]. El concilio de Trento habló expresamente del valor satisfactorio de la oración [43].

2) VALOR MERITORIO.—Como cualquier otro acto de virtud sobrenatural, la oración recibe su valor meritorio de la caridad, de donde brota radicalmente por medio de la virtud de la religión, de la que es acto propio. Como acto meritorio, la oración está sometida a las condiciones de las demás obras virtuosas y se rige por sus mismas leyes. Puede en este sentido merecer de *condigno* todo cuanto puede merecerse con esa clase de mérito, supuestas las debidas condiciones [44].

3) REFECCIÓN ESPIRITUAL.—El tercer efecto de la oración —dice Santo Tomás—es una cierta refección espiritual del

[42] II-II,83,12.—*In IV Sent.* d.15 q.4 a.7.
[43] D 905 y 923.
[44] II-II,83,7 ad 2; a.15.—*In IV Sent.* d.15 q.4 a.7 q.ª2.

alma. Este efecto lo produce la oración por su sola presencia: *praesentialiter efficit*[45]. Pero para que de hecho se produzca es absolutamente necesaria la *atención;* ese deleite espiritual es incompatible con la divagación voluntaria de la mente. Por eso, la oración extática—en la que la atención del alma es máxima por la concentración de todas sus energías psicológicas en el objeto contemplado—lleva consigo la máxima delectación que se puede alcanzar en esta vida.

Y es natural que así suceda. La oración nutre nuestra inteligencia, excita santamente nuestra sensibilidad, estimula y fortifica nuestra voluntad. Es una verdadera *refectio mentis* que por su misma naturaleza está llamada a llenar el alma de suavidad y de dulzura.

4) VALOR IMPETRATORIO.—Este es el que más nos interesa destacar aquí como elemento de crecimiento y desarrollo de nuestra vida cristiana independientemente del mérito.

Veamos en primer lugar cuáles son las principales diferencias entre el valor *meritorio* y el *impetratorio* de la oración[46].

a) La oración como *acto meritorio* dice una relación de *justicia* al premio; en cambio, su *valor impetratorio* dice relación tan sólo a la *misericordia* de Dios.

b) Como *meritoria* tiene eficacia intrínseca para conseguir el premio; como *impetratoria* su eficacia se apoya únicamente en la promesa de Dios.

c) La eficacia *meritoria* se funda, ante todo, en la *caridad;* la *impetratoria*, ante todo, en la *fe*.

d) El objeto del mérito y de la impetración no es siempre el mismo, aunque a veces pueden coincidir. El justo merece y no siempre alcanza; el pecador puede alcanzar sin haber merecido.

Examinemos ahora la cuestión de la eficacia infalible de la oración.

Tesis: La oración, revestida de las debidas condiciones, obtiene infaliblemente lo que pide en virtud de las promesas de Dios.

287. Esta tesis parece *de fe* por la claridad con que se nos manifiesta en la Sagrada Escritura la promesa divina. He aquí algunos de los textos más significativos;

«Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque quien pide recibe, quien busca halla y a quien llama se le abre»[47].

«Y todo cuanto con fe pidiereis en la oración lo recibiréis»[48].

[45] II-II,83,13.
[46] Cf. II-II,83,15-16.
[47] Mt 7,7-8.
[48] Mt 21,22.

«Y lo que pidiereis en mi nombre, eso haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo; si me pidiereis alguna cosa en mi nombre, yo lo haré»[49].

«Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisiereis y se os dará»[50].

«... para que cuanto pidiereis al Padre en mi nombre os lo dé»[51].

«En verdad, en verdad os digo: Cuanto pidiereis al Padre os lo dará en mi nombre. Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre; pedid y recibiréis, para que sea cumplido vuestro gozo»[52].

«Y la confianza que tenemos en El es que, si le pedimos alguna cosa conforme con su voluntad, El nos oye. Y si sabemos que nos oye en cuanto le pedimos, sabemos que obtenemos las peticiones que le hemos hecho»[53].

Es imposible hablar más claro y con insistencia más apremiante. La promesa divina consta con toda certeza en las fuentes mismas de la revelación.

Ahora bien: ¿cuáles son las condiciones que se requieren para que la oración alcance infaliblemente su objeto, cumpliéndose de hecho las divinas promesas?

Santo Tomás señala cuatro, y a ellas pueden reducirse todas las demás que señalan los autores: que pida algo para sí, necesario para la salvación, piadosamente y con perseverancia. He aquí sus propias palabras:

«En consecuencia, siempre se consigue lo que se pide, con tal que se den estas cuatro condiciones: pedir *para sí mismo, cosas necesarias para la salvación, piadosamente* y *con perseverancia*»[54].

Examinemos en particular cada una de estas condiciones.

1.ª PARA SÍ MISMO.—La razón es porque la concesión de una gracia divina exige siempre un sujeto *dispuesto*, y el prójimo puede no estarlo. En cambio, el que ora para sí mismo, si lo hace convenientemente, ya se dispone por ese solo hecho para ser oído. De lo contrario, no sería verdadera oración.

Hay todavía otra razón. Cuando alguien pide una gracia para sí, es evidente que *quiere* recibir esa gracia. En cambio, no podemos estar ciertos de que el prójimo *querrá recibir* la gracia que estamos pidiendo para él. Dios respeta la libertad del hombre, y no suele conceder sus gracias a quien no quiere recibirlas.

No queremos decir con esto que la oración por los demás sea siempre ineficaz. Por el contrario, de hecho obtiene muchísimas veces lo que pide. Pero no podemos tener seguridad *infalible* de ello por no constarnos con certeza las disposiciones de nuestro prójimo. Podemos pedir a Dios que le

[49] Io 14,13-14.
[50] Io 15,7.
[51] Io 15,16.
[52] Io 16,23-24.
[53] 1 Io 5,14-15.
[54] II-II,83,15 ad 2.

disponga por un efecto de su misericordia infinita; pero esto no lo ha prometido a nadie, y no podemos, por lo mismo, conseguirlo *infaliblemente*.

2.ª COSAS NECESARIAS PARA LA SALVACIÓN.—Todo cuanto de alguna manera sea necesario o conveniente para nuestra salvación, cae bajo el objeto impetratorio infalible de la oración. En este sentido, podemos impetrar por vía de oración el desarrollo o incremento de las virtudes infusas [55], de los dones del Espíritu Santo (que pueden ser también objeto del mérito) e incluso aquellas cosas que no pueden ser *merecidas* de ningún modo [56]. Tales son, por ejemplo, las *gracias actuales eficaces* para no caer en pecado grave o para cualquier otro acto saludable y el don soberano de la *perseverancia final*, o sea la muerte en gracia de Dios, conectada infaliblemente con la salvación eterna (cf. I-II,114,9 ad 1).

La santa Iglesia, guiada y conducida por el Espíritu Santo, pide continuamente en su liturgia estas gracias soberanas, que nadie puede estrictamente merecer.

3.ª PIADOSAMENTE.—En esa sola palabra incluye y resume Santo Tomás todas las condiciones que se requieren *por parte del sujeto que ora*, que son varias, a saber:

a) Humildad: «Dios resiste a los soberbios, pero a los humildes da la gracia» (Iac 4,6).

b) Firme confianza: «Pero pida con fe, sin vacilar en nada» (Iac 1,6) [57].

c) En nombre de Cristo: «Cuanto pidiereis al Padre os lo dará en mi nombre» [58].

d) Atención: la distracción voluntaria es una irreverencia que se compagina mal con la petición de una limosna. ¿Cómo queremos que Dios nos escuche si ni siquiera nos escuchamos nosotros mismos?

Algunos autores encabezan estas condiciones subjetivas con la del *estado de gracia*, sin la cual—dicen—no se puede orar piadosamente. Pero se equivocan. Santo Tomás se planteó esa misma objeción y la resuelve magistralmente. He aquí sus palabras:

«El pecador no puede orar piadosamente en el sentido de que su oración esté informada por el hábito sobrenatural de ese nombre, del que carece en absoluto. Pero puede ser pía su oración en el sentido de que puede pedir algo perteneciente a la piedad; como el que no tiene el hábito de la justicia puede, sin embargo, querer alguna cosa justa. Y, aunque su oración no sea *meritoria*, puede, sin embargo, ser *impetratoria*, porque el mérito se apoya en la justicia, pero la impetración en la pura gracia o liberalidad» (II-II,83,16 ad 2; cf. III, Suppl. 72,3 ad 4).

[55] La santa Iglesia pide en una oración hermosísima un aumento de las virtudes teologales: «Da nobis, Domine, fidei, spei et caritatis augmentum...» (dominica 13 post Pentecost.).

[56] En este sentido, el campo de la impetración es mucho más amplio que el del mérito.

[57] El Señor solía exigir esta confianza firme antes de conceder una gracia o hacer un milagro, como consta repetidas veces en las páginas del Evangelio.

[58] Io 16,23; cf. 14,13-14; 15,16; 16,24. Por eso la santa Iglesia no se atreve a pedir nada sino en nombre de su divino Esposo: «Per Dominum nostrum Iesum Christum».

De modo que, aunque indudablemente el estado de gracia sea convenientísimo para la eficacia infalible de la oración, no es absolutamente necesario. Una cosa es exigir un jornal debido en justicia y otra muy distinta pedir una limosna; para esto último no hacen falta otros títulos que la necesidad y miseria. Lo que siempre es necesario es el previo empuje de la *gracia actual*, que puede darse y se da de hecho en los mismos pecadores.

4.ª CON PERSEVERANCIA.—En realidad es ésta una de las condiciones requeridas *por parte del sujeto que ora*, que Santo Tomás destaca y pone aparte sin duda por su gran importancia. El Señor inculcó repetidamente en el Evangelio la necesidad de perseverar en la oración hasta obtener lo que pedimos. Recuérdense las parábolas del amigo importuno que pide tres panes [59], la del juez inicuo que hace justicia a la viuda importuna [60], el episodio emocionante de la cananea que insiste a pesar de la aparente repulsa [61], etc., etc.; y, sobre todo, el ejemplo sublime del mismo Cristo: «Y pasó la noche orando a Dios» [62]; y en Getsemaní: «Lleno de angustia oraba con más instancia» [63].

Estas son las condiciones para la eficacia *infalible* de la oración. De hecho, en la práctica obtenemos muchísimas cosas de Dios sin reunir todas estas condiciones por un efecto sobreabundante de la misericordia divina. Pero, reuniendo esas condiciones, obtendríamos *infaliblemente*—por la promesa divina—incluso aquellas gracias que nadie absolutamente puede merecer. En otra parte sacaremos gran partido de esta doctrina.

Hemos visto con esto las leyes que presiden el desenvolvimiento de la vida cristiana, a base, sobre todo, de los sacramentos, del mérito sobrenatural y de la eficacia impetratoria de la oración. Veamos ahora de qué manera se verifica el desarrollo.

Conclusión 4.ª: Por la digna recepción de los sacramentos, por la práctica de las obras sobrenaturalmente meritorias y por la eficacia impetratoria de la oración, los hábitos infusos crecen todos a la vez; y este crecimiento se verifica por una mayor inherencia o radicación en el sujeto.

288. La razón del crecimiento *simultáneo* de todos los hábitos sobrenaturales—gracia santificante, virtudes y dones del

[59] Lc 11,5-13.
[60] Lc 18,1-5.
[61] Mt 15,21-28.
[62] Lc 6,12.
[63] Lc 22,44.

Espíritu Santo—es porque, estando todos ellos en conexión íntima con la gracia y la caridad, el crecimiento de la misma determina y arrastra el de todo el organismo sobrenatural, a semejanza—dice Santo Tomás—del crecimiento simultáneo de los dedos de una mano [64].

La razón de que el crecimiento consista únicamente en una mayor inherencia o radicación de esos hábitos en el sujeto es por exigirlo así la naturaleza misma de la gracia, de las virtudes y los dones. Formas inherentes como son—hábitos sobrenaturales—no pueden crecer más que en intensidad. El sujeto va participando cada vez más de esa forma por un mayor enraizamiento o radicación de la misma, que determina una mayor facilidad e intensidad en las operaciones que de ella proceden [65].

De esta doctrina se deducen dos consecuencias importantes. La primera es la imposibilidad de que una virtud infusa sea perfecta aisladamente, esto es, sin que lo sean también las demás. Unidas entre sí, radicadas en la gracia, de la que en cierto modo fluyen y a la cual se ordenan, y teniendo todas ellas como forma a la caridad, al desarrollarse algunas de ellas por la práctica *más intensa* de su acto propio, arrastran consigo todo el organismo sobrenatural: crece la gracia, que es su principio; la caridad, que es su forma, y todas las demás virtudes y dones, inseparablemente conectados con la gracia y la caridad.

Claro que, aunque el desarrollo de una virtud o de un don cualquiera arrastre consigo a todos los demás hábitos sobrenaturales, no se sigue de esto que aumente también la *facilidad* en el ejercicio de esas otras virtudes o dones. Esta facilidad depende siempre de la repetición de los actos correspondientes a una determinada virtud. Las demás virtudes, aun perfectamente desarrolladas como hábitos sobrenaturales, encontrarán en la práctica—o al menos *pueden* encontrarlas—ciertas dificultades, procedentes de algunos impedimentos extrínsecos o de las disposiciones contrarias que dejaron los actos viciosos precedentes [66]. Por eso puede un santo encontrar cierta resistencia y dificultad en la práctica de una virtud que nunca tuvo ocasión de ejercitar a pesar de poseer con perfección el hábito sobrenatural de la misma [67].

La segunda consecuencia—derivada de esta primera—es que para el des-

[64] I-II,65; 66,2; 68,5, etc.—Nótese la singular importancia de esta doctrina en teología ascética y mística. El crecimiento de la gracia y de la caridad arrastra consigo el de todas las virtudes infusas y *dones del Espíritu Santo* en cuanto hábitos. Es imposible, pues, que la caridad llegue a un estado de relativa perfección sin que los dones se hayan desarrollado *en el mismo grado*, y, por consiguiente, sin que actúen cada vez con más frecuencia e intensidad, introduciendo normalmente al alma en pleno *estado místico*, como ya vimos en su lugar correspondiente.

[65] I-II,52,2; II-II,24,5.

[66] «Ocurre a veces que uno que tiene un hábito encuentra dificultad en obrar y, por consiguiente, no siente deleite ni complacencia en el acto, a causa de algún impedimento de procedencia extrínseca. Así, el que tiene posesión de un hábito de ciencia encuentra dificultad en entender a causa del sueño o de alguna enfermedad. Análogamente, los hábitos de las virtudes morales *infusas* experimentan alguna vez dificultad en obrar, debido a las disposiciones contrarias que quedan de los actos precedentes. Es ésta una dificultad que no se presenta en las virtudes morales *adquiridas*, porque el ejercicio repetido de los actos, por el cual se adquieren esas virtudes, hace desaparecer también las disposiciones contrarias» (I-II, 65,3 ad 2).

[67] «Cuando se dice que ciertos santos no tuvieron algunas virtudes, quiere significarse que encontraron dificultad en los *actos* de estas virtudes, por la razón ya señalada, aunque tuviesen los *hábitos* de todas las virtudes» (I-II,65,3 ad 3).

arrollo *habitual* de la gracia y de las virtudes no es necesario practicarlas todas. Aun aquellas que no se ejercitan por falta de materia o de oportunidad, se desarrollan al paso y con el ejercicio de las demás. Un santo mendigo, v.gr., no podrá practicar la virtud de la magnificencia, que requiere la expensa de grandes riquezas en el servicio de Dios o del prójimo por Dios; y, sin embargo, puede tener y tiene de hecho perfectamente desarrollado el hábito de la misma y está dispuesto a practicarla al menos *in praeparatione animi*, como dicen los teólogos, o sea en cuanto se le presente ocasión y posibilidad para ello.

II. MEDIOS FUNDAMENTALES PARA EL AUMENTO Y DESARROLLO DE LA VIDA DE LA GRACIA

Son de dos órdenes: los sacramentos, que aumentan la gracia *ex opere operato*, y la práctica de las virtudes y dones, juntamente con el desarrollo progresivo de la vida de oración, que producen su efecto santificador *ex opere operantis*.

Examinemos ampliamente cada una de estas cosas.

CAPITULO I

Los sacramentos

289. S.Th., III,60-90; *Suppl.* 1-68; Scaramelli, *Directorio ascético* 1.8; Ribet, *L'ascétique chrétienne* c.45; Mahieu, *Provatio charitatis* n.124-32; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* II,13-15; Tanquerey, *Teología ascética* n.249-61; Schrijvers, *Principios...* II p.2.ª c.6, 249-61; Beaudenom, *Práctica progresiva de la confesión y de la dirección*; Philipon, *Los sacramentos en la vida cristiana* (Buenos Aires 1950); Royo Marín, *Teología moral para seglares* vol.2 (BAC).

290. Toda la vida cristiana consiste esencialmente en nuestra incorporación a Cristo, en nuestra propia *cristificación*. Pero Cristo nos aplica su vida divina principalmente a través de los *sacramentos*, que se convierten, por lo mismo, en fuente primaria y fundamental de nuestra vida sobrenatural.

«Por ellos—escribe el P. Philipon [1]—todos los efectos de la redención, adquiridos globalmente en la cruz, llegan hasta nosotros. Dios ha instituido un modo nuevo «sobre-histórico y espacial» para perpetuar en medio de nosotros la realidad del sacrificio redentor y la acción personal del Salvador en cada una de nuestras vidas, sobre cada una de nuestras almas. A través de los ritos simbólicos de la Iglesia, los sacramentos perpetúan los «gestos de Cristo».

Antes de estudiar cada uno de los sacramentos en particular, expondremos los puntos más importantes de la teología general sacramentaria.

[1] *Los sacramentos en la vida cristiana*, introducción.

ARTICULO I

Los sacramentos en general

291. 1. **Noción.**—La teología católica nos ofrece la siguiente definición de los sacramentos:

Signos sensibles, instituidos por nuestro Señor Jesucristo, para significar y producir la gracia santificante en nuestras almas.

Expliquemos un poco los términos de la definición.

Signos, o sea, algo que envuelve un significado para representar otra cosa, como la bandera representa a la patria o el humo es signo del fuego.

Sensibles, o sea, que pueden percibirse por los sentidos corporales: el *agua* del bautismo, el *pan* y el *vino* de la eucaristía, el *óleo* de la confirmación, las *palabras* de la fórmula de todos ellos.

Instituidos por nuestro Señor Jesucristo.—Sólo El puede hacerlo, no la Iglesia, ya que la gracia santificante brota como de su manantial único del corazón traspasado de Cristo.

Para significar la gracia que producen. Y así el *agua* del bautismo lava el cuerpo del bautizado para significar la ablución de su alma, que queda limpia de todo pecado; la eucaristía se nos da en forma de alimento corporal—pan y vino—para significar el alimento espiritual del alma que recibe la gracia eucarística, etc.

Y producir la gracia santificante.—Es de fe que los sacramentos producen la gracia, además de significarla, en el alma que los recibe en las debidas condiciones. Lo definió expresamente el concilio de Trento [1].

292. 2. **Número.**—Los sacramentos instituidos por nuestro Señor Jesucristo son siete, ni más ni menos. Lo definió también el concilio de Trento en el siguiente canon:

«Si alguno dijere que los sacramentos de la Nueva Ley no fueron instituidos por nuestro Señor Jesucristo, o que son más o menos de siete, a saber: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extrmaunción, orden y matrimonio, o también que alguno de éstos no es verdadera y propiamente sacramento, sea anatema» (D 844).

293. 3. **División.**—Los sacramentos pueden dividirse de varias maneras, según el punto de vista en que se conside-

[1] Cf. D 849.

ren. Por razón de la finalidad espiritual a que se ordenan, puede establecerse, con Santo Tomás, la siguiente clasificación [2]:

- LOS SACRAMENTOS SE ORDENAN
  - A la perfección de la vida cristiana
    - Individual
      - De suyo
        - Engendrándola ..... BAUTISMO.
        - Robusteciéndola ..... CONFIRMACIÓN.
        - Alimentándola ..... EUCARISTÍA.
      - Accidentalmente
        - Restituyéndola ..... PENITENCIA.
        - Sanándola ..... UNCIÓN DE LOS ENFERMOS.
    - Social
      - Confiriendo potestad sobre ella ..... ORDEN.
      - Propagando sus miembros ..... MATRIMONIO.
  - Al remedio del pecado
    - Contra el pecado original ..... BAUTISMO.
    - Contra la debilidad espiritual ..... CONFIRMACIÓN.
    - Contra la inclinación al pecado ..... EUCARISTÍA.
    - Contra el pecado actual ..... PENITENCIA.
    - Contra las reliquias del pecado ..... UNCIÓN DE LOS ENFERMOS.
    - Contra la disolución del cuerpo místico ..... ORDEN.
    - Contra la concupiscencia personal y la desaparición de la comunidad ..... MATRIMONIO.

Santo Tomás recoge también la clasificación algo retorcida y artificiosa atribuida a Alejandro de Ales, que proporciona, sin embargo, alguna nueva luz. Hela aquí en forma esquemática:

Sacramento	*Virtud correspondiente*	*Defecto que combate*
Bautismo	Fe	El pecado original.
Confirmación	Fortaleza	La debilidad espiritual.
Eucaristía	Caridad	La malicia de la voluntad.
Penitencia	Justicia	El pecado mortal.
Unción de los enfermos	Esperanza	El pecado venial.
Orden	Prudencia	La ignorancia del entendimiento.
Matrimonio	Templanza	La concupiscencia desordenada.

294. 4. **Orden.**—Existe entre los sacramentos un orden de prelación, que varía según el distinto motivo a que se atienda: a su naturaleza, dignidad o necesidad. Y así:

a) POR RAZÓN DE SU MISMA NATURALEZA O GENERACIÓN, el orden es el que enumera la definición del concilio de Trento:

[2] Cf. III,65,1.

bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, unción de los enfermos, orden y matrimonio.

La razón es muy clara. Por su misma naturaleza, los sacramentos que se ordenan al individuo preceden a los que se ordenan a la sociedad, puesto que ésta se compone de individuos y no al revés. Entre los que se ordenan al individuo, son primero los que le dan la vida *de suyo* (bautismo, confirmación, eucaristía) que los que se la devuelven o sanan cuando la ha perdido (penitencia, unción de los enfermos). Y entre los que se ordenan a la sociedad, es antes el que se refiere a la sociedad sagrada (orden) que a la puramente natural (matrimonio).

b) POR RAZÓN DE SU DIGNIDAD O PERFECCIÓN, el orden es el siguiente:

1.º *Eucaristía,* que contiene al mismo Cristo y es el fin de todos los demás sacramentos.
2.º *Orden sacerdotal,* por ser el más próximo a la eucaristía y ordenarse al bien común espiritual, que prevalece sobre el bien particular.
3.º *Confirmación,* que supera en dignidad al bautismo en cuanto que es su complemento y perfección.
4.º *Bautismo,* que da la gracia *de suyo* y no accidentalmente, como la penitencia.
5.º *Unción de los enfermos,* que perfecciona la gracia recibida por la penitencia, borrando los rastros y reliquias del pecado.
6.º *Penitencia,* que es más espiritual que el matrimonio.
7.º *Matrimonio,* que es el menos espiritual de todos los sacramentos.

c) POR RAZÓN DE SU NECESIDAD PARA LA SALVACIÓN, el orden es el siguiente:

1.º *Bautismo* (necesario para todos, al menos en el deseo).
2.º *Penitencia* (necesario para el que cometió pecado mortal).
3.º *Orden* (necesario para perpetuar en la Iglesia los sacramentos).

Estos son los sacramentos absolutamente neecsarios. Los otros cuatro son tan sólo muy convenientes, pero no absolutamente necesarios, si exceptuamos la eucaristía, que es el fin a que se ordenan todos ellos y cuya recepción es del todo necesaria, al menos *en el deseo,* que va *implícito* en la recepción de cualquiera de los otros sacramentos [3].

295. 5. **Gracia que confieren.**—Cada sacramento confiere su propia gracia sacramental, distinta modalmente de la gracia común u ordinaria y de la que confieren los demás sacramentos.

La gracia santificante es específicamente *una.* Quiere decir que no hay más que una sola especie de gracia, que brota del corazón de Cristo como de su manantial único. Pero esa gracia única llega hasta nosotros *canalizada*—por decirlo así—por siete canales diferentes, que son los siete santos sacramentos. Y al pasar por cada uno de esos siete canales adquiere *una modalidad especial*—o sea, un matiz propio y característico de

[3] Cf. III,65,2-4.

cada sacramento—, algo así como la luz se descompone en los siete colores del arco iris al atravesar un prisma.

He aquí detalladamente el matiz propio de la gracia sacramental en cada uno de los siete sacramentos:

1.° EN EL BAUTISMO es la gracia *regenerativa*, que renueva totalmente al hombre, borrándole el pecado original y todos los pecados actuales que pueda tener, con sus rastros y reliquias, incluso la pena temporal debida por ellos. Le da el poder o facultad de recibir los demás sacramentos—es la *puerta* indispensable de todos ellos—y añade un auxilio especial contra la ofuscación del entendimiento y la dureza de corazón para creer, que impiden directamente la fe.

2.° EN LA CONFIRMACIÓN es la gracia *roborativa*, en cuanto aumenta la vida de la fe, conduciéndola a la edad perfecta y dándole un vigor especial, con derecho a los auxilios necesarios para confesarla valientemente hasta el martirio si fuera preciso.

3.° EN LA EUCARISTÍA es la gracia *nutritiva* y *unitiva*, en cuanto que transforma espiritualmente al hombre en Cristo por la caridad, con auxilios especiales contra el amor propio, que impide al hombre perseverar en el amor de Dios.

4.° EN LA PENITENCIA es la gracia *sanativa* o *reparadora*, en cuanto que formalmente destruye los pecados actuales y convierte el alma a Dios, con especiales auxilios para no reincidir en el pecado.

5.° EN LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS es la gracia *plenamente sanativa*, que borra los rastros y reliquias del pecado, fortalece el ánimo del enfermo contra los últimos asaltos del enemigo y le prepara para una buena muerte y la entrada inmediata en la gloria.

6.° EN EL ORDEN SACERDOTAL es la gracia *consagrante* del ministro de Dios, con especiales auxilios para desempeñar santamente su sagrado ministerio.

7.° EN EL MATRIMONIO es la gracia *conyugal* o propia de los cónyuges, con derecho a los auxilios especiales para el recto cumplimiento de los deberes matrimoniales, guardarse mutua fidelidad y sobrellevar cristianamente las cargas del matrimonio.

296. 6. El carácter sacramental.—Como es sabido, los sacramentos del bautismo, confirmación y orden imprimen *carácter*, o sea, *cierto signo espiritual e indeleble impreso en el alma, en virtud del cual el cristiano se distingue del que no lo es y queda habilitado para recibir, defender o realizar cosas sagradas.*

Este carácter sacramental, impreso *físicamente* en el alma, es perfectamente visible a los espíritus puros (ángeles, demonios y almas separadas), que por él conocen quiénes son cristianos y qué categoría tienen dentro de la Iglesia (simples ciudadanos, soldados o ministros), para reverenciarles y ayudarles (los ángeles buenos) o impugnarles con tentaciones (los demonios).

El concilio de Trento definió como dogma de fe la existencia e indelebilidad del carácter en el siguiente canon:

«Si alguno dijere que en tres sacramentos, a saber: bautismo, confirmación y orden, no se imprime carácter en el alma, esto es, cierto signo espiritual e indeleble, por lo que no pueden repetirse, sea anatema» (D 852).

Santo Tomás advierte profundamente que el carácter sacramental permanecerá eternamente en los bienaventurados para su mayor gloria y en los condenados para su mayor ignominia [4].

Ahora bien: ¿en qué consiste propiamente el carácter sacramental?

En realidad, es *cierta potencia espiritual ordenada a las cosas pertenecientes al culto divino* [5], ya sea para *recibirlas* (carácter bautismal), ya para *confesarlas y defenderlas* valientemente (carácter de la confirmación), ya para *comunicarlas con potestad sagrada* a los demás (carácter del orden sacerdotal).

El carácter nos da una verdadera participación en el sacerdocio de Jesucristo. Vamos a estudiar este maravilloso efecto en forma de conclusión.

Conclusión: El carácter sacramental nos configura con Cristo sacerdote, dándonos una participación física y formal de su propio sacerdocio eterno.

Escuchemos al Doctor Angélico:

«Como hemos dicho más arriba, el carácter propiamente es cierto sello con que se marca a uno para ordenarle a algún determinado fin, como se sella el dinero para usarlo en el cambio o al soldado para adscribirle a la milicia. Ahora bien: el cristiano es destinado a dos cosas. La primera y principal es a la fruición de la gloria eterna, y para esto se le marca con el sello de la gracia. La segunda es a recibir o administrar a los demás las cosas que pertenecen al culto de Dios, y para esto se le da el carácter sacramental. Pero todo el rito de la religión cristiana se deriva del sacerdocio de Cristo. Por lo que es claro y manifiesto que el carácter sacramental especialmente es el carácter de Cristo, con cuyo sacerdocio se configuran los fieles según los caracteres sacramentales, *que no son otra cosa que ciertas participaciones del sacerdocio de Cristo, derivadas del mismo Cristo*» [6].

Esta participación en el sacerdocio de Cristo se inicia con el simple carácter *bautismal*, se amplía o perfecciona con el de la *confirmación* y llega a su plena perfección con el del *orden sagrado*.

De este hecho se sigue que los fieles cristianos, aun los laicos o seglares, están adornados con cierta misteriosa dignidad sacerdotal, si bien en grado muy inferior e imperfecto con relación a los que han recibido el sacramento del orden. Los simples fieles no pueden realizar las funciones propiamente

[4] Cf. III,63,5 ad 3.
[5] Cf. III,63,2.
[6] III,63,3. Precisamente porque el carácter es una mera *participación* del sacerdocio de Cristo, el mismo Cristo no tiene *carácter* sacerdotal. Su sacerdocio pleno y absoluto se compara con el carácter como lo perfecto y propio a lo imperfecto y participado (cf. ibid., 63,5).

sacerdotales, principalmente las relativas al sacrificio eucarístico y al perdón de los pecados; pero les alcanza cierto resplandor del sacerdocio de Cristo, no metafóricamente, sino en sentido *propio* y *real*. A esto alude el apóstol San Pedro cuando escribe a los simples fieles creyentes: «Vosotros sois linaje escogido, *sacerdocio real*, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable» (1 Petr 2,9); y San Juan en el Apocalipsis dice también que «los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes» (Apoc 5,10). Las interpretaciones dadas por los Padres y exegetas a estas palabras son muchas; pero todas coinciden en que se trata de un sacerdocio *real*, no metafórico, aunque en grado muy diverso del que tienen los que han recibido el sacramento del orden.

Lo mismo enseña Pío XII, con toda claridad, cuando escribe textualmente: «No es de maravillarse que los fieles sean elevados a semejante dignidad. En efecto, por el bautismo, los fieles en general se hacen miembros del cuerpo místico de Cristo sacerdote, y por el *carácter* que se imprime en sus almas son destinados para el culto divino, *participando así del sacerdocio de Cristo de un modo acomodado a su condición*» [7].

Sin embargo, es necesario precisar bien el sentido y alcance de ese sacerdocio de los simples fieles para no incurrir en lamentables extravíos. Escuchemos de nuevo a Pío XII en la misma encíclica *Mediator Dei:*

«Es necesario, venerables hermanos, explicar claramente a vuestro rebaño cómo el hecho de que los fieles tomen parte en el sacrificio eucarístico no significa, sin embargo, que gocen de poderes sacerdotales.

Hay, en efecto, en nuestros días algunos que, acercándose a errores ya condenados, enseñan que en el Nuevo Testamento se conoce un solo sacerdocio, que afecta a todos los bautizados, y que el precepto dado por Jesús a los apóstoles en la última cena de que hiciesen lo que El había hecho, se refiere directamente a toda la Iglesia de los cristianos, y que el sacerdocio jerárquico no se introdujo hasta más tarde. Sostienen por esto que sólo el pueblo goza de una verdadera potestad sacerdotal, mientras que el sacerdote ejerce únicamente por *delegación* que le ha sido otorgada por la comunidad. Creen, en consecuencia, que el sacrificio eucarístico es una verdadera y propia «concelebración», y que es mejor que los sacerdotes «concelebren» juntamente con el pueblo presente que el que ofrezcan privadamente el sacrificio en ausencia de éste.

Inútil es explicar hasta qué punto estos capciosos errores están en contradicción con las verdades antes demostradas cuando hemos hablado del puesto que corresponde al sacerdote en el cuerpo místico de Jesús. Recordemos solamente que *el sacerdote hace las veces del pueblo*, porque representa a la persona de Nuestro Señor Jesucristo en cuanto El es cabeza de todos los miembros y se ofreció a sí mismo por ellos; por esto va al altar *como ministro de Cristo*, siendo inferior a El, pero superior al pueblo. El pueblo, en cambio, no representando por ningún motivo a la persona del divino Redentor y no siendo mediador entre sí mismo y Dios, no puede en ningún modo gozar de poderes sacerdotales» [8].

¿A qué se reduce, pues, el sacerdocio de los fieles? Se trata ciertamente de una participación verdadera y real, no

[7] Pío XII, encíclica *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) p.555.
[8] Pío XII, ibid., p.553-554. Traducción de *Ecclesia* n.336 (20 de diciembre de 1947) p.662.

metafórica, en el sacerdocio de Cristo, del cual el carácter sacramental es una auténtica participación; pero esta participación admite varios grados según una *analogía de proporcionalidad*. Ahora bien: el grado alcanzado por cada uno de los distintos caracteres sacramentales es el que corresponde a su propia naturaleza y no más. Y así el carácter *bautismal* confiere:

a) Una especie de *ser* sacerdotal, en cuanto que constituye una consagración *ontológica* que distingue al cristiano del que no lo es.

b) Una especie de *poder* sacerdotal, en cuanto que, aunque principalmente es una potencia instrumental *pasiva* o *receptiva* de los frutos del sacrificio eucarístico o de los efectos de la santificación sacramental, es también, secundariamente, una potencia *activa*, ya sea en la mediación ascendente, porque por esta potencia los fieles ofrecen el sacrificio *mediante el sacerdote*, ya sea en la mediación descendente, porque por esa misma potencia los fieles confieren instrumentalmente la gracia en la administración del sacramento del matrimonio.

c) El poder ejercitar esas funciones convenientemente; porque el carácter bautismal, como los otros, exige la gracia y la defiende o tutela.

Todo esto lo realiza todavía en grado más perfecto el carácter de la confirmación.

ARTICULO 2

El bautismo

297. El nacimiento espiritual del cristiano a la vida de la gracia se verifica por el sacramento del bautismo, que por eso recibe en teología el nombre de *sacramento de la regeneración*. También se le llama, con mucha propiedad, sacramento de la *adopción*, porque nos infunde la gracia santificante, que nos hace hijos adoptivos de Dios; y sacramento de la *iniciación cristiana*, porque en él comienza el proceso de nuestra vida cristiana que ha de desarrollarse progresivamente hasta llegar a la edad perfecta según la medida de nuestra particular predestinación en Cristo (Eph 4,7 y 13).

Expondremos brevemente la *naturaleza* del bautismo, sus *efectos* y las *exigencias* que lleva consigo [1].

298. 1. **Naturaleza del bautismo.**—Es de fe que Cristo instituyó por sí mismo el sacramento del bautismo, lo mismo que los otros seis (D 844).

Nominalmente, la palabra *bautismo* viene del vocablo griego βαπτισμός, derivado del verbo βαπτίζω, que significa *volver a sumergir*. Es aptísima para expresar la forma en que se administra el sacramento (por inmersión o ablución con agua) y el

[1] Cf. nuestra obra *Jesucristo y la vida cristiana* (BAC) n.430-440, donde exponemos más ampliamente estas mismas ideas.

efecto principal que produce en el alma: lavarla o purificarla de sus pecados infundiéndole la gracia.

En su significación real, el bautismo puede definirse: *Sacramento de la espiritual regeneración mediante la ablución con agua y la invocación expresa de las tres divinas personas de la Santísima Trinidad.*

En esta definición están recogidos todos los elementos esenciales:

a) SACRAMENTO. Es el *género próximo* de la definición, común a todos los demás sacramentos. El género *remoto* de todos ellos es el ser *signos* de la gracia que confieren.

b) DE LA ESPIRITUAL REGENERACIÓN. Es la *diferencia específica* que distingue el bautismo de todos los demás sacramentos. Esa espiritual regeneración lleva consigo muchas cosas, como veremos en seguida al hablar de los *efectos* del bautismo.

c) MEDIANTE LA ABLUCIÓN CON AGUA. Es la *materia* propia del bautismo en cuanto sacramento. Sin ella pueden darse los llamados bautismos de *sangre* (el martirio sufrido por Cristo) y de *deseo* (la caridad o contrición perfecta en un pecador no bautizado), que, aunque confieren también la gracia y son suficientes para la salvación, no son sacramentos ni confieren, por lo mismo, el *carácter* sacramental.

d) Y LA INVOCACIÓN EXPRESA DE LAS TRES DIVINAS PERSONAS DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD. Es la *forma* propia del sacramento del bautismo, indispensable para la validez. La invocación de las divinas personas ha de ser expresa («Yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo»), sin que sea suficiente bautizar «en el nombre de la Santísima Trinidad», y menos aún «en el nombre de Cristo» [2].

299. 2. **Efectos que produce.**—El sacramento del bautismo produce en el bautizado una serie de divinas maravillas. Las principales son:

a) Le infunde la gracia regenerativa, dándole la vida sobrenatural.
b) Le convierte en templo vivo de la Santísima Trinidad.
c) Le hace hijo de Dios y heredero de la gloria.
d) Le hace miembro vivo de Jesucristo.
e) Le imprime el carácter de cristiano y le incorpora a la Iglesia.
f) Le borra el pecado original y los actuales si los tiene.
g) Le remite toda la pena debida por los pecados.

300. 3. **Exigencias que lleva consigo.**—Ya se comprende que una realidad tan divina como la del bautismo llevará consigo exigencias inmensas en orden a la correspondencia por parte nuestra. Las principales son dos, una negativa y otra positiva: morir definitivamente al pecado y comenzar una nueva vida toda entera para Dios, en Cristo Jesús. San Pablo recoge estos dos aspectos en su epístola a los Romanos:

«Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados

[2] Cf. III, 66,6.

para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado, para que fuera destruido el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado. En efecto, el que muere, queda absuelto de su pecado. Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El; pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. Así, pues, *haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús*» (Rom 6,2-11).

Vamos a examinar por separado cada uno de estos dos aspectos.

a) Morir definitivamente al pecado

301. La primera y más elemental exigencia del bautismo es la muerte definitiva al pecado. En un cristiano consciente de su excelsa dignidad de hijo de Dios, el pecado debería ser materialmente imposible. Nadie daría su vida temporal a cambio de una baratija de diez céntimos. No hay comparación posible entre la vida sobrenatural y todo lo que, a cambio de ella, nos pueden ofrecer el mundo, el demonio o la carne.

Nada hay en el orden de los infortunios que pueda compararse al estado de una pobre alma en pecado mortal. Santa Teresa—que la había visto por especial merced del Señor—afirma que «no hay tinieblas más tenebrosas, ni cosa tan oscura y negra, que no lo esté mucho más». Y unas líneas más abajo escribe la insigne reformadora del Carmelo:

«Yo sé de una persona a quien quiso Nuestro Señor mostrar cómo quedaba un alma cuando pecaba mortalmente. Dice aquella persona que le parece, si lo entendiesen, no sería posible ninguno pecar, aunque se pusiera a mayores trabajos que se pueden pasar por huir de las ocasiones» [3].

Por fortuna, mientras el pecador viva en este mundo, su tragedia, con ser inmensa, no es irreparable. «Todo tiene compostura en las manos que saben crear». Cierto que la justificación de un pecador es milagro mayor que la creación del mundo, pero no escapa al poder, ni mucho menos a la misericordia infinita de Dios.

Morir definitivamente al pecado: he ahí la primera fundamental exigencia que lleva consigo el gran sacramento del bautismo. Pero no constituye, ni con mucho, el ideal supremo del cristiano. La meta final está mucho más arriba y, para alcan-

[3] SANTA TERESA, *Moradas primeras* c.2 n.2.

zarla, es preciso comenzar a vivir una nueva vida, toda entera para Dios en Cristo Jesús. He aquí lo que vamos a ver brevemente a continuación.

b) Vivir con Cristo en Dios

302. El apóstol San Pablo, después de recordarnos que por el bautismo estamos muertos al pecado, nos exhorta a permanecer *vivos para Dios en Cristo Jesús* (Rom 6,11). Y hablando de las exigencias que lleva consigo nuestra resurrección en Cristo, escribe:

«Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra. Estáis muertos, y *vuestra vida está escondida con Cristo en Dios*» (Col 3,1-3).

Son legión, por desgracia, los cristianos que no viven así. Absorbidos enteramente por las cosas de la tierra, rara vez levantan sus miradas al cielo. Su vida es puramente humana y natural, sin horizontes sobrenaturales, sin ideales de perfección, sin anhelos de santidad. Lo principal, para ellos, es la salud corporal, el ganar dinero, ensanchar sus negocios, rodearse cada vez de mayores comodidades. Algunos consiguen hacerse millonarios y se consideran felices, sin advertir que muy pronto—antes, quizá, de lo que ellos sospechan—descenderán al sepulcro y habrá terminado para siempre la gran farsa de este mundo.

El cristianismo tiene exigencias terribles para los espíritus mundanos, pero no pueden ser más dulces y razonables para los que han vislumbrado, siquiera sea imperfectamente, el gran misterio de Cristo y la sublime elevación y grandeza del alma que acierta a vivirlo en toda su plenitud y con todas sus consecuencias. Diga el mundo lo que quiera, los espíritus más selectos, la verdadera aristocracia de la humanidad, la constituyen, sin duda alguna, los santos. Precisamente ellos, los que supieron poner bajo sus pies todo lo que el mundo reverencia y aplaude. Siempre será verdad que «la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios» (1 Cor 3,19).

El cristiano, consciente de su divina grandeza y de la sublimidad de sus destinos eternos, debería pasar por el mundo como un sonámbulo, como peregrino y extraño a todas las cosas de acá: «No tenemos aquí ciudad permanente, sino que vamos en busca de la futura», dice el apóstol San Pablo (Hebr 13,14). Y San Pedro nos avisa que vivamos en este mundo «como peregrinos y advenedizos, absteniéndonos de los apetitos carnales que combaten contra el alma» (1 Petr 2,11).

Toda nuestra preocupación habría de centrarse, efectivamente, en vivir intensamente nuestra gracia bautismal, emprendiendo una nueva vida del todo «escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3) y caminando de virtud en virtud hasta ver a Dios en el monte santo de Sión (cf. Ps 83,8), es decir, hasta nuestra plena transformación en Cristo. En realidad, no haríamos con ello sino cumplir la exigencia más profunda y entrañable de nuestro bautismo cristiano.

303. **El aniversario del bautismo.**—Deberíamos celebrar todos los años con particular fervor el aniversario de nuestro bautismo. Es una fecha excelente para agradecer a Dios el don inefable de nuestra vocación cristiana y renovar solemnemente las promesas de nuestro bautismo, renunciando a Satanás, a sus pompas y a sus obras.

San Vicente Ferrer, en el aniversario de su bautismo, cantaba solemnemente la misa de acción de gracias; y, si se encontraba en Valencia, acudía a la iglesia donde le habían bautizado y besaba con fervor la pila bautismal donde le habían hecho hijo de Dios y heredero de la gloria.

ARTICULO 3

La confirmación

304. Entre los sacramentos instituidos por Nuestro Señor Jesucristo, ocupa el segundo lugar la *confirmación*, no según el orden de dignidad o de necesidad, sino según el orden de naturaleza. Porque, así como en el orden y vida natural después de la generación viene el aumento y la perfección, así en el orden sobrenatural: la espiritual regeneración (bautismo) se confirma y perfecciona por un nuevo sacramento (confirmación) antes de consumarse en el gran sacramento de la eucaristía, que constituye el fin y la plenitud de la vida cristiana sacramental.

Expondremos la *naturaleza, efectos y exigencias* que lleva consigo el sacramento de la confirmación.

305. **Naturaleza.**—El sacramento de la confirmación puede definirse en los siguientes términos: *Es un sacramento instituido por Nuestro Señor Jesucristo en el que, por la imposición de las manos y la unción con el crisma bajo la fórmula prescrita, se da al bautizado la plenitud del Espíritu Santo, juntamente con la gracia y el carácter sacramental para robustecerle en la fe y confesarla valientemente como buen soldado de Cristo.*

En esta definición están recogidos todos los elementos esenciales que nos dan a conocer la naturaleza íntima del sacramento de la confirmación.

La fórmula sacramental que pronuncia el ministro al administrarlo es la siguiente: «*Yo te señalo con la señal de la cruz*

y te confirmo con el crisma de la salud en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».

«El don propio de la confirmación—además de los efectos comunes con los demás sacramentos—es perfeccionar la gracia bautismal. Quienes han sido hechos cristianos por el bautismo son aún como niños recién nacidos (cf. 1 Petr 2,2), tiernos y delicados. Con el sacramento de la confirmación se robustecen contra todos los posibles asaltos de la carne, del demonio y del mundo, y su alma se vigoriza en la fe para profesar y confesar valientemente el nombre de Nuestro Señor Jesucristo. De aquí el nombre de *confirmación*» [1].

El sacramento de la confirmación equivale a un verdadero Pentecostés para cada uno de los bautizados en Cristo. A semejanza de los apóstoles, cuya debilidad y cobardía en las horas de la pasión de Cristo se convirtió en energía y fortaleza sobrehumanas cuando descendió sobre ellos el fuego de Pentecostés, el cristiano que recibe el sacramento de la confirmación siente robustecidas sus fuerzas espirituales, sobre todo en orden a la proclamación y pública defensa de la fe que recibió en el bautismo.

«El sacramento de la confirmación—escribe a este propósito el P. Philipon [2]—perpetúa en la Iglesia todos los beneficios de Pentecostés. Los efectos del bautismo son maravillosamente sobrepasados. El Espíritu Santo, ya en posesión del alma cristiana, la colma esta vez de sus gracias sobreabundantes, de la plenitud de sus dones. Con razón se le atribuye a El el triunfo moral de los vírgenes y de los mártires. Es el Espíritu de Dios, que forma el alma de los santos. De esta presencia personal y misteriosa del Espíritu Santo proceden en el alma esos avisos secretos, esas incesantes invitaciones, esas continuas mociones del Espíritu sin las cuales nadie puede alistarse ni permanecer en los caminos de la salvación, ni menos aún avanzar en el camino de la perfección. Por el contrario, por el juego y funcionamiento de los dones del Espíritu Santo, el justo, que vive ya la vida de la gracia desde su bautismo, se eleva hacia la perfección. Gracias a ellos, el alma, dócil a las menores inspiraciones divinas, avanza con rapidez en la vida de fe, de esperanza, de caridad y en la práctica de todas las virtudes. Su vida espiritual encuentra su plena expansión y desenvolvimiento. Esos dones del Espíritu Santo obran en ella con tal eficacia que la conducen hasta las más altas cumbres de la santidad».

306. Efectos.—El sacramento de la confirmación produce en el que lo recibe dignamente los siguientes principales efectos:

1.º CONFIERE PLENÍSIMAMENTE EL DON DEL ESPÍRITU SANTO.—Como es sabido, toda alma en gracia es templo de la Santísima Trinidad y sagrario del Espíritu Santo, según consta expresamente por la divina revelación (Io 14,23; 1 Cor 3,16). Pero esta inhabitación de las divinas personas se perfecciona

[1] *Catecismo Romano* p.2.ª c.2 n.20.
[2] *Los sacramentos en la vida cristiana* c.2.

y echa más hondas raíces al aumentar en el alma el grado de gracia, sea cual fuese la causa que haya determinado ese aumento. Ahora bien: los sacramentos fueron instituidos por Cristo precisamente para darnos o aumentarnos la gracia santificante. Luego todos ellos producen en el alma un aumento o perfección del misterio adorable de la divina inhabitación, sobre todo la *eucaristía*—que nos da las tres divinas personas de una manera realísima, como veremos en su lugar correspondiente (cf. n.314,5.ª) y la *confirmación*, que nos confiere la plenitud de la vida cristiana y nos da de una manera especialísima el gran don del Espíritu Santo, como expresa claramente la fórmula griega de administrar este sacramento [3].

2.º AUMENTA LA GRACIA SANTIFICANTE—efecto propio en todos los sacramentos—, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, que se infunden juntamente con la gracia y crecen con ella proporcionalmente como los dedos de una mano.

3.º CONFIERE LA GRACIA SACRAMENTAL propia y específica de este sacramento, que es la gracia *confortante o corroborativa*, que fortalece el alma para confesar valiente y públicamente la fe ante los hombres y defenderla contra sus adversarios.

4.º DA DERECHO A LAS GRACIAS ACTUALES que, durante toda la vida, sean necesarias para esa confesión y defensa de la fe.

5.º IMPRIME CARÁCTER INDELEBLE en el alma del que lo recibe válidamente (aunque lo recibiera en pecado mortal, ya que el *carácter* es separable de la gracia), en virtud del cual el bautizado se hace *soldado de Cristo* y recibe la potestad de confesar oficialmente *ex officio* la fe de Cristo y de recibir las cosas sagradas de una manera más perfecta. Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina tan interesante y sugestiva:

«Por el sacramento de la confirmación se da al hombre potestad espiritual para ciertas acciones sagradas distintas de las que ya recibió potestad en el bautismo. Porque en el bautismo recibe la potestad para realizar aquellas cosas que pertenecen a la propia salvación en el orden puramente individual; pero en la confirmación recibe la potestad para realizar las cosas relativas a la lucha espiritual contra los enemigos de la fe. Como aparece claro en el caso de los apóstoles, quienes, antes de recibir la plenitud del Espíritu Santo, estaban encerrados en el cenáculo *perseverando en la oración* (Act 1,13-14), y, cuando salieron de allí, no se avergonzaron de confesar públicamente la fe, incluso contra los enemigos de la misma» [4].

[3] En la Iglesia católica griega, la fórmula de la administración de este sacramento es *Signaculum doni Spiritus Sancti* («Señal del don del Espíritu Santo»).
[4] III,72,5.

Al contestar a las objeciones añade el Doctor Angélico algunos detalles interesantes que acaban de redondear la doctrina. Helos aquí:

«La lucha espiritual contra los enemigos *invisibles* corresponde a todos los cristianos; pero la lucha contra los enemigos *visibles*, o sea, contra los que persiguen la fe cristiana, confesando el nombre de Cristo, es propia de los confirmados, que han llegado espiritualmente a la edad viril» (ad 1).

«Todos los sacramentos son ciertas profesiones de fe. Y así como el bautizado recibe la potestad espiritual para confesar la fe por la recepción de los demás sacramentos, así el confirmado la recibe para confesar públicamente con la palabra y como *por oficio* la fe de Cristo» (ad 2).

El carácter de la confirmación presupone necesariamente el del bautismo, ya que es imposible llegar a la edad viril antes de haber nacido. Por lo mismo, si alguien fuera confirmado antes de recibir el bautismo, nada absolutamente recibiría, y habría que confirmarle otra vez después de haber sido bautizado [5].

Es de fe, por expresa definición del concilio de Trento, que el sacramento de la confirmación imprime un carácter indeleble en el alma (D 852). En virtud de este carácter, no puede repetirse la administración de este sacramento al que ya lo haya recibido *válidamente* una sola vez (ibid.).

307. 3. Exigencias que lleva consigo.—El sacramento de la confirmación lleva consigo grandes exigencias y responsabilidades. He aquí algunas de las más importantes:

1.º Obliga a adquirir una buena cultura religiosa, como condición indispensable para la defensa de la fe contra todos sus enemigos.

2.º Obliga a despreciar el llamado *respeto humano*, incompatible con el ardor y la valentía con que el soldado de Cristo ha de proclamar públicamente su fe.

3.º Nos impulsa al apostolado en todas sus formas, principalmente en nuestro propio ambiente y circunstancias especiales de nuestra vida.

4.º Nos obliga a una continua atención a las inspiraciones internas del Espíritu Santo y a una exquisita fidelidad a la gracia.

ARTICULO 4

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Omitimos aquí todo lo relativo al sacramento de la penitencia en general (materia, forma, ministro, etc.), al modo de obtener el perdón de los pecados graves, al precepto eclesiástico que obliga a su recepción anual y otras cosas semejantes, cuyo estudio pertenece más bien a los moralistas. Nos fijamos únicamente en la confesión sacramental como medio de adelantar en la perfección.

[5] Cf. III,72,6.

1. Valor sustantivo del sacramento de la penitencia

308. Error funesto sería pensar que la confesión sacramental se ordena únicamente a la absolución de las faltas cometidas o a una simple disposición previa para mejor recibir la eucaristía. El sacramento de la penitencia tiene en sí mismo, e independientemente de los demás, un gran *valor sustantivo* y una *eficacia extraordinaria* en orden al aumento y desarrollo de la vida cristiana.

Como es sabido, los *sacramentos aumentan la gracia* (si la encuentran ya en el alma) con eficacia de suyo infalible *(ex opere operato)*. En este sentido, como instrumentos de Dios aplicativos de los méritos de Cristo, los sacramentos tienen virtud *ilimitada* para santificar a los hombres. Pero de hecho, en la práctica, la medida de este efecto santificador está en proporción con las disposiciones *(ex opere operantis)* del que recibe el sacramento. No porque estas disposiciones sean *concausa* de la producción de la gracia (que proviene exclusivamente de Dios), sino porque actúan como previa *disposición* material [1]; de manera semejante—advierte un teólogo contemporáneo [2]—a como, en el orden físico, el sol calienta más el metal que el barro, porque el metal es mejor conductor del calor. De ahí que interese grandemente en teología espiritual el estudio de estas disposiciones, que admiten en la práctica grados variadísimos, con el fin de lograr el máximo rendimiento santificador en la recepción de los sacramentos.

2. Disposiciones para recibirlo fructuosamente

309. Las disposiciones para recibir con el máximo fruto el sacramento de la penitencia son de dos clases: *habituales* y *actuales*.

A) **Disposiciones habituales.**—Las principales son tres, que coinciden con el ejercicio de las tres virtudes teologales:

a) Espíritu de fe.—El tribunal de la penitencia es el *tribunal de Cristo*. Hemos de verle a El en la persona del confesor, ya que está en su lugar y ejerciendo los poderes que de El ha recibido (Io 20,22-23). Tenían razón los fariseos al decir que sólo Dios puede perdonar los pecados (Lc 5,21). De donde hemos de estar prontos a aceptar los santos consejos del

[1] «Quasi dispositio materialis», dice expresamente Santo Tomás (cf. *IV Sent.* d.4 q.2 a.3 q.ª2 ad 1).
[2] Cf. Billot, *De Ecclesiae Sacramentis* (Roma 1900) t.1 p.92.

confesor como si provinieran del mismo Cristo. El confesor, por su parte, recuerde la sublime dignidad de su ministerio y ejérzalo con el temor y reverencia que exige su condición de legado de Cristo: *pro Christo ergo legatione fungimur* (2 Cor 5,20).

b) MÁXIMA CONFIANZA.—Es el *tribunal de la misericordia*, el único en el que *siempre se absuelve al reo* con tal de que esté sinceramente arrepentido. Por eso, al confesor no se le llama juez, sino *padre*. De donde el confesor debe revestirse, como Cristo, de *entrañas de misericordia*, y el penitente ha de acercarse a él con el corazón dilatado por la *confianza* más absoluta y filial.

c) AMOR DE DIOS.—Cada vez más intenso, que excluya el afecto a cualquier pecado por mínimo que sea y excite en nuestras almas sentimientos de verdadera *contrición* por los que hemos tenido la desdicha de cometer.

B) **Disposiciones actuales.**—Ante todo, hemos de acercarnos al tribunal de la penitencia en cada caso como si aquélla fuese la última confesión de nuestra vida, como preparación inmediata para el viático y el juicio de Dios. Hay que combatir con energía el *espíritu de rutina*, no confesándose por mera costumbre de hacerlo cada tantos días, sino poniendo el máximo empeño en conseguir, con la gracia de Dios, una verdadera conversión y renovación de nuestra alma.

Examinemos ahora las disposiciones fundamentales en cada uno de los momentos o condiciones que se requieren para hacer una buena confesión.

a) EL EXAMEN DE CONCIENCIA.—Hay que hacerlo con la máxima sinceridad y humildad, con el ánimo sereno e imparcial, sin excusar nuestros defectos ni empeñarse escrupulosamente en ver faltas donde no las hay.

El tiempo que hay que dedicarle es muy vario, según la frecuencia de las confesiones, la índole del alma y el grado de perfección en que se encuentra. Un medio excelente de simplificar este trabajo es hacer todos los días el examen de conciencia, anotando—con signos convencionales que prevengan las indiscreciones—lo que haya de someterse al tribunal de la penitencia. Haciéndolo así, bastan unos momentos para hacer el resumen mental antes de acercarse al confesor. Este procedimiento tiene, además, la ventaja de descargar la memoria durante la semana y suprimir la inquietud que el olvido de algo que no recordamos nos podría acarrear.

Pero téngase especial cuidado en no perderse en una multitud de detalles nimios. Más que el número exacto de las distracciones en la oración, interesa averiguar cuál es la *causa* de haber estado tan distraído. Son las torcidas disposiciones del alma las que urge enderezar; y esto se consigue mucho mejor atacando directamente sus causas que averiguando el número

exacto de las manifestaciones exteriores de aquel fallo [3]. Esto se entiende, naturalmente, de las faltas veniales; porque, tratándose de pecados graves, habría que precisar su número con toda exactitud o con la máxima aproximación posible.

b) La contrición de corazón.—Es la disposición fundamental, junto con el propósito de enmienda, para sacar el mayor fruto posible de la recepción del sacramento. Su falta absoluta haría *sacrílega* la confesión—si fuera con advertencia—o haría *inválida* la absolución—por falta de materia próxima—aun recibida de buena fe [4]. Entre personas piadosas que se confiesan casi siempre de faltas leves, es más fácil de lo que se cree la invalidez de la absolución por falta de verdadero arrepentimiento, ocasionado por la misma insignificancia de esas culpas y el espíritu de rutina con que se confiesan de ellas. Por eso, en orden al valor de las absoluciones, es preferible no acusarse de las faltas ligeras de las que no se tenga valor de evitarlas a todo trance—ya que no es obligatoria la acusación de las faltas veniales, y sería irreverencia y gran abuso acusarse sin arrepentimiento ni propósito de enmienda—, haciendo recaer el dolor y propósito sobre algún pecado grave de la vida pasada del que se vuelva a acusar o sobre alguna falta actual de la que se duele de verdad y trata seriamente de no volverla a cometer.

La intensidad del arrepentimiento, nacido sobre todo de los motivos de *perfecta contrición*, estará en razón directa del grado de gracia que el alma recibirá con la absolución sacramental. Con una contrición intensísima podría obtener el alma no solamente la remisión total de sus culpas y de la pena temporal que había de pagar por ellas en esta vida o en el purgatorio, sino también un aumento considerable de gracia santificante, que la haría avanzar a grandes pasos por los caminos de la perfección. Téngase muy presente que, según la doctrina del Angélico Doctor, al recobrar la gracia el pecador en el sacramento de la penitencia (o fuera de él, por la perfecta contrición con propósito de confesarse), no siempre la recibe *en el mismo grado de antes*, sino en igual, mayor o menor *según sus disposiciones actuales* [5]. Es, pues, de la mayor importancia procurar la máxima intensidad posible en el arrepentimiento y contrición para lograr recuperar el mismo grado de gracia o quizá mayor que el que se poseía antes del pecado. Y esta misma doctrina vale también para el *aumento de la gracia* cuando el alma se acerque al sacramento ya en posesión de la misma. Nada, pues, ha de procurar con tanto empeño el alma que quiera santificarse como esta intensidad de contrición nacida del amor de Dios, de la consideración de su infinita bondad y misericordia, del amor y sufrimientos de Cristo, de la monstruosa ingratitud del pecador para con un Padre tan bueno, que nos ha colmado de incomprensibles beneficios, etc. Pero bien persuadida de que esta gracia de la perfecta e intensa contrición es un don de Dios que sólo puede impetrarse por vía de oración, se humillará profundamente ante la divina Majestad,

[3] Reléanse a este propósito las excelentes páginas de Tissot en su preciosa obra *La vida interior simplificada* p.3.ª l.2 c.6-10, que recogemos, en parte, en otro lugar de esta obra (cf. n.612).

[4] Sabido es que—como enseña Santo Tomás (III,84,2)—la *materia próxima* del sacramento de la penitencia no son los *pecados* del penitente (materia remota), sino los *actos* con que los rechaza (contrición, confesión y satisfacción). Las formas sacramentarias recaen directamente sobre la materia *próxima*, no sobre la remota. De donde, cuando falta la materia *próxima*—aunque sea inculpablemente—, no hay sacramento.

[5] He aquí sus propias palabras: «Acontece, pues, que la intensidad del arrepentimiento del penitente es, a veces, proporcionado a una mayor gracia que aquella de la que cayó por el pecado; a veces, a igual; y a veces, a menor. Y *por lo mismo* el penitente se levanta a veces con mayor gracia que la que tenía antes; a veces, con igual; y a veces, con menor. Y lo mismo hay que decir de las virtudes que dependen y siguen a la gracia» (III,89,2).

implorándola con insistencia por intercesión de María, Mediadora de todas las gracias.

c) EL PROPÓSITO FIRME.—Por falta de él resultan *inválidas*—cuando menos—gran número de confesiones, sobre todo entre gente devota y rutinaria. Hay que poner suma diligencia en este importante punto. Para ello no nos contentemos con un propósito general de no volver a pecar, demasiado inconcreto para que resulte eficaz. Sin excluir ese propósito general, tomemos, además, una resolución clara, concreta, enérgica, de poner los medios para evitar tal o cual falta o adelantar en la práctica de una determinada virtud. Hagamos recaer sobre esa resolución una mirada especial en el examen diario de conciencia y démosle cuenta al confesor, en la próxima confesión, de nuestra fidelidad o flaqueza. ¡Cuántas confesiones de gente piadosa resultan inválidas o poco menos que inútiles por no tener en cuenta estas cosas tan elementales!

d) LA CONFESIÓN DE BOCA.—Santo Tomás—*Suppl.* 9,4—examina y justifica las dieciséis *cualidades* que señalaban los antiguos a la perfecta acusación de los pecados, contenidas en los siguientes versos:

«La confesión sea simple, humilde, pura, fiel,
frecuente, clara, discreta, voluntaria, sin jactancia,
íntegra, secreta, dolorosa, pronta,
fuerte, acusadora y dispuesta a obedecer».

No todas estas condiciones revisten la misma importancia, aunque ninguna de ellas deja de ser útil. Las principales en orden al máximo rendimiento santificador son las siguientes:

1.ª *Profundamente humilde.*—El penitente ha de reconocer rendidamente sus miserias, y ha de empezar a repararlas aceptando voluntariamente la propia abyección ante los ojos del confesor. De ahí que cometen una gran torpeza y equivocación las personas que, al caer en una falta humillante, buscan otro confesor para que el propio y ordinario no sospeche nada ni pierdan prestigio ante él. Es imposible que con este proceder tan humano e imperfecto reporten el debido fruto de la absolución sacramental. Jamás darán un paso en la perfección almas que conserven todavía tan arraigado el amor propio y andan tan lejos de la verdadera humildad de corazón. Muy al contrario obran los que desean santificarse de veras. Sin faltar a la verdad, exagerando voluntariamente la calidad o el número de sus pecados—lo que sería una verdadera profanación del sacramento—, procuran acusarse de ellos de la manera *más vergonzosa y humillante posible.* No solamente no los van «coloreando por que no parezcan tan malos, lo cual más es irse a excusar que a acusar»—como lamenta San Juan de la Cruz en ciertos principiantes [6]—, sino «más gana tienen de decir sus faltas y pecados, o que los entiendan, que no sus virtudes; y así se inclinan más a tratar su alma con quien en menos tiene sus cosas y su espíritu» [7]. Sin estos sentimientos de profunda y sincera humildad, apenas se puede conseguir verdadero fruto de la confesión sacramental en orden a la perfección cristiana.

2.ª *Íntegra.*—No nos referimos aquí a la integridad en la acusación de la especie y número de los pecados mortales—absolutamente indispensable para no convertir la confesión en sacrilegio—, sino a la inquisición de las

[6] Cf. *Noche oscura* I,2,4. Debe leerse íntegro este magnífico capítulo acerca de la soberbia de los principiantes.
[7] Ibid., n.7.

causas y *motivos* que han determinado esos pecados, para que el confesor aplique el conveniente remedio y pueda prevenir las recaídas.

> «No basta, pues, una vaga *acusación* que nada descubra al confesor, tal como ésta: he tenido distracciones en la oración. Se ha de decir: he estado distraído por negligencia en tal o cual ejercicio de piedad, por haberlo comenzado mal, sin ningún recogimiento, o por no haber combatido las distracciones originadas en un pequeño rencor, o en una afección sensible, o en el estudio. Se le deben recordar igualmente las resoluciones hechas anteriormente y si se han cumplido o no. Así se evitará la rutina y la negligencia» [8].

3.ª *Dolorosa.*—Hay que acusarse en términos que pongan de manifiesto el arrepentimiento sincero de que está embargada el alma, procurando excitar más y más los sentimientos interiores de contrición a medida que se van refiriendo los pecados y miserias.

4.ª *Frecuente.*—Para que la confesión resulte un ejercicio altamente santificador es menester que sea *frecuente*. El Código Canónico urge a los ordinarios de lugar la obligación de procurar que todos sus clérigos purifiquen *frecuentemente* sus conciencias en el sacramento de la penitencia (cn.125). Y, hablando de los religiosos y seminaristas, concreta expresamente que esa confesión debe ser, al menos, semanal: «semel saltem in hebdomada» (cn.595 y 1367). No importa que apenas se tengan nuevas faltas voluntarias que acusar; siempre habrá materia en algún episodio lamentable de la vida pasada, sobre el que se haga recaer nuevamente el dolor y justifique una nueva absolución, que nos aumentará considerablemente la gracia. Santos hubo—tales como San Vicente Ferrer, Santa Catalina de Siena, San Ignacio de Loyola, San Francisco de Borja, San Carlos Borromeo y San Alfonso María de Ligorio—que se confesaban todos los días; no por escrúpulos ni ansiedades de conciencia, sino porque tenían *sed de Dios* y sabían que uno de los medios más eficaces para adelantar en la perfección era la humilde y contrita recepción del sacramento de la penitencia. El alma que aspira seriamente a santificarse no se dispensará jamás al menos de la confesión *semanal*.

e) La satisfacción sacramental.—Además de la finalidad *vindicativa* para restablecer el orden conculcado, la satisfacción sacramental tiene un doble valor: el *remisivo* de la pena temporal debida por el pecado—y este efecto lo produce *ex opere operato*, pero en grados muy distintos según las disposiciones del penitente—y el *medicinal*, preservando del pecado futuro y sanando las heridas por la aplicación de los remedios oportunos. Por eso hay que cumplir la penitencia impuesta por el confesor cuanto antes y con el máximo fervor posible.

Teniendo en cuenta la gran benevolencia hoy vigente en la imposición de la penitencia sacramental, son de alabar los penitentes que ruegan a sus confesores una penitencia más grave; puesto que, como enseña Santo Tomás, el valor satisfactorio de las obras impuestas como penitencia sacramental es mucho mayor que si se realizan por propia iniciativa, ya que forman parte completiva del sacramento y reciben su fuerza del poder de las llaves [9].

[8] Garrigou-Lagrange, *Tres edades* II,13.

[9] He aquí las palabras mismas del Angélico Doctor: «Como la satisfacción impuesta por el sacerdote es una parte de la penitencia, es manifiesto que en ella obra el poder de las llaves, de suerte que vale más para expiar el pecado que si el hombre realizara la misma obra por su propio arbitrio» *(Quodl.* 3 a.28).

3. Efectos de la confesión sacramental

310. No cabe duda que la confesión, realizada en estas condiciones, es un medio de altísima eficacia santificadora. Porque en ella:

a) La sangre de Cristo ha caído sobre nuestra alma, purificándola y santificándola. Por eso, los santos que habían recibido luces vivísimas sobre el valor infinito de la sangre redentora de Jesús tenían verdadera hambre y sed de recibir la absolución sacramental.

b) Se nos aumenta la gracia *ex opere operato*, aunque en grados diferentísimos según las disposiciones del penitente. De cien personas que hayan recibido la absolución de las mismas faltas, no habrá dos que hayan recibido la gracia en el mismo grado. Depende de la intensidad de su arrepentimiento y del grado de humildad con que se hayan acercado al sacramento.

c) El alma se siente llena de paz y de consuelo. Y esta disposición psicológica es indispensable para correr por los caminos de la perfección.

d) Se reciben mayores luces en los caminos de Dios. Y así, por ejemplo, después de confesarnos comprendemos mejor la necesidad de perdonar las injurias, viendo cuán misericordiosamente nos ha perdonado el Señor; o se advierte con más claridad la malicia del pecado venial, que es una mancha que afea y ensucia el alma, privándola de gran parte de su brillo y hermosura.

e) Aumenta considerablemente las fuerzas del alma, proporcionándole energía para vencer las tentaciones y fortaleza para el perfecto cumplimiento del deber. Claro que estas fuerzas se van debilitando poco a poco, y por eso es menester aumentarlas otra vez con la *frecuente* confesión.

4. La virtud de la penitencia y el espíritu de compunción

311. La recepción del sacramento de la penitencia es de una eficacia santificadora extraordinaria, pero se trata de un acto transitorio que no puede repetirse continuamente. Lo que ha de permanecer habitualmente en el alma es la *virtud de la penitencia* y el *espíritu de compunción*, que mantendrán en nosotros los frutos del sacramento [10]. En gracia a la brevedad, vamos a resumir en unos cuantos puntos las ideas fundamentales que conviene tener siempre presentes [11]:

[10] Cf. III,84,8-9.
[11] No conocemos nada mejor sobre esta importante materia que las preciosas páginas

1.º La virtud de la penitencia es un hábito sobrenatural por el que nos dolemos de los pecados pasados con intención de removerlos del alma [12]. Lleva, pues, implícito el deseo de expiarlos.

2.º Esta virtud ha de manifestarse por los actos que le son propios; pero en sí misma es una actitud habitual del alma que nos mantiene en el pesar de haber ofendido a Dios y en el deseo de reparar nuestras faltas. Este espíritu de compunción es necesario a todos los que no han vivido en una inocencia perfecta; o sea, más o menos, a todos los hombres del mundo.

3.º Cuando es profundo y habitual este sentimiento de contrición, proporciona al alma una gran paz, la mantiene en la humildad, es un excelente instrumento de purificación, le ayuda a mortificar sus instintos desordenados, la fortifica contra las tentaciones, la impulsa a emplear todos los medios a su alcance para reparar sus pecados y es una garantía de perseverancia en el camino de la perfección.

4.º Muchas almas experimentan instintiva repugnancia a todo lo que signifique penitencia y renunciamiento. Pero ese movimiento instintivo—que tiene su origen en las raíces más hondas de la psicología humana, que rehuye naturalmente el dolor—no es obstáculo para que se posea y practique la virtud de la penitencia, que, en cuanto tal, reside en la voluntad y nada tiene que ver con las rebeldías del instinto.

5.º El espíritu de compunción es propio de todos los santos; todos se sentían pecadores ante Dios. Y la misma Iglesia ha sembrado su liturgia de fórmulas de contrición, sobre todo en el rito del santo sacrificio de la misa, en el que se multiplican de manera impresionante y con verdadera profusión *(Confiteor...; aufer a nobis...; Kyrie...; qui tollis peccata mundi, miserere nobis...; pro innumerabilius peccatis meis...; et in animo contrito...; redime me et miserere mei...; ab aeterna damnatione nos eripi...; nobis quoque peccatoribus...; dimitte nobis, debita nostra...; agnus Dei...; ab omnibus iniquitatibus meis...; Domine non sum dignus...; ut in me non remaneant scelerum macula...)*. Este es el espíritu que anima a la Iglesia, esposa de Cristo, mientras realiza en este mundo la acción más sublime y más santa.

6.º La penitencia nos hace participantes de los sufrimientos y méritos de Cristo. La unión a Cristo en nuestros sufrimientos, además de condición indispensable para su valor, es una fuente inefable de consuelos. Los santos no acertaban a vivir sin cruz. En el fondo del alma, todos repetían el grito sublime de Santa Teresa: «O padecer o morir».

7.º Siguiendo el pensamiento y la intención de la Iglesia—manifestados en la fórmula que acompaña a la absolución sacramental—, hemos de referir, por una intención explícita, los actos de la virtud de la penitencia al sacramento mismo. Esta práctica es de singular eficacia para la *remisión* de nuestros pecados, para el *aumento* de la gracia y del premio de la *vida eterna:* «quidquid boni feceris et mali sustinueris sit tibi in remissionem peccatorum augmentum gratiae et praemium vitae aeternae».

8.º Los principales medios para adquirir el espíritu de penitencia y de compunción son: *a)* La *oración*, ya que se trata de un don de Dios altamente santificador. El Misal trae una preciosa fórmula *pro petitione lacrymarum* que los antiguos monjes recitaban con frecuencia [13]. El *Miserere* es también una fórmula bellísima. *b)* La contemplación de los sufrimientos de Cristo

de DOM COLUMBA MARMION en *Jesucristo, vida del alma* c.4 § 3-6, y en *Jesucristo, ideal del monje* c.8, cuyas principales ideas resumimos nosotros aquí.

[12] Cf. III,85,1.

[13] Hela aquí, traducida al castellano: «Dios omnipotente y misericordioso, que para el pueblo sediento hiciste brotar de la piedra una fuente de agua viva: haz que broten de nuestro corazón endurecido lágrimas de compunción, a fin de que podamos llorar nuestros pecados y merezcamos obtener su remisión por tu misericordia» (cf. Misal Romano, entre las oraciones «ad diversa»).

a causa de nuestros pecados y su infinita misericordia en acoger al pecador arrepentido. *c)* La práctica voluntaria de mortificaciones y austeridades realizadas con espíritu de reparación en unión con Cristo.

ARTICULO 5

La eucaristía

312. La eucaristía es el más excelente y sublime de todos los sacramentos, el fin al que se ordenan todos ellos, el centro de toda la vida cristiana, el medio más eficaz y poderoso para remontarnos a las más altas cumbres de la unión con Dios.

Escuchemos al Doctor Angélico hablando de la excelencia de la eucaristía [1]:

«Hablando en absoluto, la eucaristía es el más excelente de todos los sacramentos. La prueba es triple:

a) *Por razón de lo que contiene.*—La eucaristía contiene substancialmente al mismo Cristo, mientras que los otros sacramentos no contienen más que una virtud instrumental recibida de Cristo por participación.

b) *Por la relación de los sacramentos entre sí.*—Todos los otros sacramentos están ordenados a la eucaristía como a su fin. El *orden* tiene por fin la consagración de la eucaristía; el *bautismo*, la recepción de la misma; la *confirmación* perfecciona al bautizado para que el respeto humano no le retraiga de acercarse a tan excelso sacramento; la *penitencia* y la *extremaunción* disponen al hombre para recibir dignamente el cuerpo de Cristo; y, finalmente, el *matrimonio* se relaciona con la eucaristía al menos por su simbolismo, en cuanto que representa la unión de Cristo con la Iglesia, cuya unidad está figurada en el sacramento de la eucaristía.

c) *Por los ritos sacramentales.*—La administración de casi todos los sacramentos se completa en la eucaristía. Y así vemos que los recién ordenados comulgan después de ordenarse, y también los nuevos bautizados si son adultos».

La eucaristía, como es sabido, ofrece dos aspectos que se complementan mutuamente. Se la puede considerar como *sacramento* (la sagrada comunión) y como *sacrificio* (la santa misa). Vamos a examinar por separado cada uno de estos dos aspectos.

[1] III,65,3.

I. La eucaristía como sacramento

313 S.Th., III,73-83; Ribet, *L'ascétique chrétienne* 46; Mahieu, *Probatio charitatis* n.129-32; Tanquerey, *Teología ascética* n.277-88; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* II,15; III,25; Sauvé, *Intimidades de la Eucaristía*; Hugón, *La Sainte Eucharistie*; Marmion, *Jesucristo, vida del alma* c.8; Bernadot, *De la Eucaristía a la Trinidad*; Gomá, *La Eucaristía y la vida cristiana*; Antonio Hernández, C.M.F., *Por la Eucaristía a la santidad*.

1. Eficacia santificadora de la eucaristía

314. Entre todos los ejercicios y prácticas de piedad, ninguno hay cuya eficacia santificadora pueda compararse a la digna recepción del sacramento de la eucaristía. En ella recibimos no solamente la gracia, sino el Manantial y la Fuente misma de donde brota. Ella debe ser, en su doble aspecto de sacramento y de sacrificio, el centro de convergencia de toda la vida cristiana. Toda debe girar en torno a la eucaristía.

Omitimos aquí una multitud de cuestiones dogmáticas y morales relativas a la eucaristía. Recordemos, no obstante, en forma de breves puntos, algunas ideas fundamentales que conviene tener siempre muy presentes:

1.ª La santidad consiste en participar de una manera cada vez más plena y perfecta de la vida divina que se nos comunica por la gracia.

2.ª Esta gracia brota—como de su Fuente única para el hombre—del Corazón de Cristo, en el que reside la plenitud de la gracia y de la divinidad.

3.ª Cristo nos comunica la gracia por los sacramentos, principalmente por la eucaristía, en la que se nos da a sí mismo como alimento de nuestras almas. Pero, a diferencia del alimento material, no somos nosotros quienes asimilamos a Cristo, sino El quien nos diviniza y transforma en sí mismo. En la eucaristía alcanza el cristiano su máxima *cristificación*, en la que consiste la santidad.

4.ª La comunión, al darnos enteramente a Cristo, pone a nuestra disposición todos los tesoros de santidad, de sabiduría y de ciencia encerrados en El. Con ella, pues, recibe el alma un tesoro rigurosa y absolutamente infinito que se le entrega en propiedad.

5.ª Juntamente con el Verbo encarnado—con su cuerpo, alma y divinidad—, se nos dan en la eucaristía las otras dos personas de la Santísima Trinidad, el Padre y el Espíritu Santo, en virtud del inefable misterio de la *circuminsesión*, que las hace inseparables. Nunca tan perfectamente como después de comulgar el cristiano se convierte en templo y sagrario de la divinidad. En virtud de este divino e inefable contacto con la

Santísima Trinidad, el alma—y, por redundancia de ella, el mismo cuerpo del cristiano—se hace más sagrada que la custodia y el copón y *aún más que las mismas especies sacramentales*, que contienen a Cristo—ciertamente—, pero sin tocarle siquiera ni recibir de El ninguna influencia santificadora.

6.ª La unión eucarística nos asocia de una manera misteriosa, pero realísima, a la vida íntima de la Santísima Trinidad. En el alma del que acaba de comulgar, el Padre engendra a su Hijo unigénito, y de ambos procede esa corriente de amor, verdadero torrente de llamas, que es el Espíritu Santo. El cristiano después de comulgar debería caer en éxtasis de adoración y de amor, limitándose únicamente a dejarse llevar por el Padre al Hijo y por el Hijo al Padre en la unidad del Espíritu Santo. Nada de devocionarios ni fórmulas rutinarias de acción de gracias; un sencillo movimiento de abrasado amor y de íntima y entrañable adoración, que podría traducirse en la simple fórmula del *Gloria Patri, et Filio, et Spiritui Sancto.*

7.ª De esta forma, la unión eucarística es ya el *cielo comenzado*, el «cara a cara en las tinieblas» (sor Isabel de la Trinidad). En el cielo no haremos otra cosa.

Estas ideas son fundamentales, y ellas solas bastarían, bien meditadas, para darnos el tono y la norma de nuestra vida cristiana, que ha de ser esencialmente eucarística. Pero para mayor abundamiento precisemos un poco más lo relativo a la preparación y acción de gracias, que tiene importancia capital para obtener de la eucaristía el máximo rendimiento santificador.

2. Disposiciones para comulgar

315. Hay que distinguir una doble preparación: *remota* y *próxima*.

A) **Preparación remota.**—El gran pontífice San Pío X, por el decreto *Sacra Tridentina Synodus*, de 20 de diciembre de 1905, dirimió para siempre la controversia histórica sobre las disposiciones requeridas para recibir la sagrada comunión. El papa determina que para recibir la comunión frecuente y *aun diaria* se requieren tan sólo las siguientes condiciones: *a)* estado de gracia; *b)* recta intención (o sea, que no se comulgue por vanidad o rutina, sino por agradar a Dios); *c)* es muy conveniente estar limpio de pecados veniales, pero no es absolutamente necesario: la comunión ayudará a vencerlos; *d)* se recomienda la diligente preparación y acción de gracias; *e)* debe procederse con el consejo del confesor. A nadie que reúna estas

condiciones se le puede privar de la comunión frecuente y aun diaria [2].

De todas formas, es evidente que las personas que quieran adelantar seriamente en la perfección cristiana han de procurar intensificar hasta el máximo estas condiciones. Su preparación remota ha de consistir en llevar una vida digna del que ha comulgado por la mañana y ha de volver a comulgar al día siguiente. Hay que insistir principalmente en *desechar todo apego al pecado venial*, sobre todo al plenamente deliberado, y en combatir el modo *tibio e imperfecto de obrar*, lo cual supone la perfecta *abnegación de sí mismo* y la tendencia a la práctica de *lo más perfecto para nosotros* en cada caso, habida cuenta de todas las circunstancias.

B) **Preparación próxima.**—Cuatro son las principales disposiciones próximas que ha de procurar excitar en sí el alma ferviente, implorándolas de Dios con humilde y perseverante insistencia:

a) Fe viva.—Cristo la exigía siempre como condición indispensable antes de conceder una gracia aun de tipo material (milagro). La eucaristía es por antonomasia el *mysterium fidei*, ya que en ella nada de Cristo perciben la razón natural ni los sentidos. Santo Tomás recuerda que en la cruz se ocultó solamente la divinidad, pero en el altar desaparece incluso la humanidad santísima: «Latet simul et humanitas». Esto exige de nosotros una *fe viva* transida *de adoración*.

Pero no sólo en este sentido—asentimiento vivo al misterio eucarístico—la fe es absolutamente indispensable, sino también en orden a la virtud vivificante del contacto de Jesús. Hemos de considerar en nuestras almas la lepra del pecado y repetir con la fe vivísima del leproso del Evangelio: «Señor, si tú quieres, puedes limpiarme» (Mt 8,2); o como la del ciego de Jericó—menos infortunado con la privación de la luz material que nosotros con la ceguera de nuestra alma—: «Señor, haced que vea» (Mc 10,51).

b) Humildad profunda.—Jesucristo lavó los pies de sus apóstoles antes de instituir la Eucaristía *para darles ejemplo* (Io 13,15). Si la Santísima Virgen se preparó a recibir en sus virginales entrañas al Verbo de Dios con aquella profundísima humildad que la hizo exclamar: «He aquí la *esclava* del Señor» (Lc 1,38), ¿qué deberemos hacer nosotros en semejante coyuntura? No importa que nos hayamos arrepentido perfectamente de nuestros pecados y nos encontremos actualmente en estado de gracia. La culpa fue perdonada, el reato de pena acaso también (si hemos hecho la debida penitencia), pero el *hecho histórico* de haber cometido aquel pecado no desaparecerá jamás. No olvidemos, cualquiera que sea el grado de santidad que actual-

[2] Para remediar los abusos que de la comunión frecuente y diaria podían originarse en colegios, seminarios, comunidades religiosas, etc., donde existe el peligro de que alguien se acerque a comulgar en malas condiciones por no llamar la atención de sus compañeros o superiores, dio la Sagrada Congregación de Sacramentos, con fecha 8 de diciembre de 1938, una prudentísima *Instrucción reservada* a los ordinarios del lugar y a los superiores mayores de religiones clericales, que no se publicó en *Acta Apostolicae Sedis*. Puede verse un amplio extracto de la misma en el comentario al cn.1367 de la edición del *Código Canónico* publicada por la BAC.

mente poseamos, que hemos sido rescatados del infierno, que somos ex presidiarios de Satanás. El cristiano que haya tenido la desgracia de cometer alguna vez en su vida un solo pecado mortal debería estar siempre *anonadado de humildad*. Por lo menos, al acercarse a comulgar, repitamos por tres veces con sentimientos de profundísima humildad y vivísimo arrepentimiento la fórmula sublime del centurión: «Domine, non sum dignus...».

c) CONFIANZA ILIMITADA.—Es preciso que el recuerdo de nuestros pecados nos lleve a la humildad, pero no al abatimiento, que sería una forma disfrazada del orgullo. Jesucristo es el *gran perdonador*, que acogió con infinita ternura a todos los pecadores que se le acercaron en demanda de perdón. No ha cambiado de condición; es el mismo del Evangelio. Acerquémonos a El con humildad y reverencia, pero también con inmensa confianza en su bondad y misericordia. Es el Padre, el Pastor, el Médico, el Amigo divino, que quiere estrecharnos contra su Corazón palpitante de amor. La confianza le rinde y le vence: no puede resistir a ella, le roba el Corazón...

d) HAMBRE Y SED DE COMULGAR.—Es ésta la disposición que más directamente afecta a la eficacia santificadora de la sagrada comunión. Esta hambre y sed de recibir a Jesús sacramentado, que procede del amor y casi se identifica con él, ensancha la capacidad del alma y la dispone a recibir la gracia sacramental en proporciones grandísimas. La cantidad de agua que se coge de la fuente depende en cada caso del tamaño del vaso que se lleva. Si nos preocupáramos de pedirle ardientemente al Señor esta hambre y sed de la Eucaristía y procuráramos fomentarla con todos los medios a nuestro alcance, muy pronto seríamos santos. Santa Catalina de Siena, Santa Teresa de Jesús, Santa Micaela del Santísimo Sacramento y otras muchas almas santas tenían un hambre y sed de comulgar tan devoradoras, que se hubieran expuesto a los mayores sufrimientos y peligros a trueque de no perder un solo día el divino alimento que las sostenía. Hemos de ver precisamente en estas disposiciones no solamente un efecto, sino también una de las más eficaces causas de su excelsa santidad. La Eucaristía recibida con tan ardientes deseos aumentaba la gracia en sus almas en grado incalculable, haciéndolas avanzar a grandes pasos por los caminos de la santidad.

En realidad, cada una de nuestras comuniones debería ser *más fervorosa que la anterior*, aumentando nuestra hambre y sed de la eucaristía. Porque cada nueva comunión aumenta el caudal de nuestra gracia santificante, y nos dispone, en consecuencia, a recibir al Señor al día siguiente con un amor no sólo igual, sino mucho mayor que el de la víspera. Aquí, como en todo el proceso de la vida espiritual, el alma debe avanzar con movimiento *uniformemente acelerado;* algo así como una piedra, que cae con *mayor rapidez* a medida que se acerca más al suelo [3].

3. La acción de gracias

316. Para el grado de gracia que nos ha de aumentar el sacramento *ex opere operato* es más importante la preparación que la acción de gracias. Porque ese grado está en relación con las disposiciones *actuales* del alma que se acerca a comulgar, y,

[3] Lo recuerda hermosamente Santo Tomás: «El movimiento natural (v.gr., el de una piedra al caer) es más acelerado cuanto más se acerca al término. Lo contrario ocurre con el movimiento violento (v.gr., el de una piedra arrojada hacia arriba). Ahora bien: la gracia inclina al modo de la naturaleza. Luego los que están en gracia, cuanto más se acercan al fin, tanto más deben crecer» *(In epist. ad Hebr.* 1,25).

por consiguiente, tienen que ser anteriores a la comunión [4].

De todas formas, la acción de gracias es importantísima también. «No perdáis tan buena sazón de negociar como es la hora después de haber comulgado», decía con razón a sus monjas Santa Teresa de Jesús [5]. Cristo está presente en nuestro corazón, y nada desea tanto como llenarnos de bendiciones.

La mejor manera de dar gracias consiste en *identificarse por el amor con el mismo Cristo* y ofrecerle al Padre, con todas sus infinitas riquezas, como oblación suavísima por las cuatro finalidades del sacrificio: como *adoración, reparación, petición* y *acción de gracias*. Hablaremos inmediatamente de esto al tratar del santo sacrificio de la misa, y allí remitimos al lector.

Hay que evitar a todo trance el *espíritu de rutina*, que esteriliza la mayor parte de las acciones de gracias después de comulgar. Son legión las almas devotas que ya tienen preconcebida su acción de gracias—a base de rezos y fórmulas de devocionario—y no quedan tranquilas sino después de recitarlas todas mecánicamente. Nada de contacto íntimo con Jesús, de conversación cordial con El, de fusión de corazones, de petición humilde y entrañable de las gracias que necesitamos *hoy*, que acaso sean completamente distintas de las que necesitaremos mañana. «Yo no sé qué decirle al Señor», contestan cuando se les inculca que abandonen el devocionario y se entreguen a una conversación amorosa con El. Y así no intentan siquiera salir de su rutinario formulismo. Si le amaran de verdad y se esforzasen un poquito en ensayar un *diálogo de amistad*, silencioso, con su amantísimo Corazón, bien pronto experimentarían repugnancia y náuseas ante las fórmulas del devocionario, compuestas y escritas por los hombres. La voz de Cristo, suavísima e inconfundible, resonaría en lo más hondo de su alma, adoctrinándolas en el camino del cielo y estableciendo en su alma aquella paz que «sobrepuja todo entendimiento» (Phil 4,7).

Otro medio excelente de dar gracias es reproducir en silencio algunas escenas del Evangelio, imaginando que somos nosotros los protagonistas ante Cristo, que está allí realmente presente: «Señor, el que amas está enfermo» (las hermanas de Lázaro: Io 11,3); «Señor, si quieres, puedes limpiarme»

[4] Teólogos hay que afirman que el sacramento puede producir nuevos aumentos de gracia *ex opere operato* todo el tiempo que permanecen incorruptas las especies sacramentales en el interior del que ha comulgado (si se producen nuevas disposiciones por su parte). Pero esta teoría tiene muy pocas probabilidades. Es muchísimo más teológico decir que el efecto *ex opere operato* lo produce el sacramento *una sola vez*, en el momento mismo de recibirse (cf. III,80,8 ad 6). Lo que sí cabe son nuevos aumentos de gracia *ex opere operantis* (intensificando las disposiciones), pero esto ya nada tiene que ver con el efecto propio de los sacramentos (que es el *ex opere operato*), y puede producirse también independientemente de ellos por cualquier acto de virtud *más intenso* que el hábito de la misma que actualmente se posee. Este acto más intenso supone, naturalmente, una previa gracia actual más intensa también, que es quien lo hace posible.

[5] Cf. *Camino* 34,10.

(el leproso: Mt 8,2); «Señor, haced que vea» (el ciego de Jericó: Mc 10,51); «Señor, dadme siempre de esa agua» (la samaritana: Io 4,15); «Señor, auméntanos la fe» (los apóstoles: Lc 17,5); «Creo, Señor; pero ayuda tú a mi poca fe» (el padre del lunático: Mc 9,24); «Señor, enséñanos a orar» (un discípulo: Lc 11,1); «Señor, muéstranos al Padre, y esto nos basta» (el apóstol Felipe: Io 14,8); «Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna» (el apóstol San Pedro: Io 6,68). ¡Cómo gozará Nuestro Señor viendo la sencillez, la fe y la humildad de los nuevos leprosos, ciegos, enfermos e ignorantes, que se acercan a El con la misma confianza y amor que sus hermanos del Evangelio! ¿Cómo será posible que deje de atendernos, si El es el mismo de entonces—no ha cambiado de condición—y nosotros somos tan miserables y aún más que aquellos del Evangelio? Nada hay que conmueva tanto su divino Corazón como un alma *sedienta de Dios* que se humilla reconociendo sus llagas y miserias e implorando el remedio de ellas.

Duración.—Es conveniente prolongar la acción de gracias *media hora* por lo menos. Es una suerte de irreverencia e indelicadeza para con el divino Huésped tomar la iniciativa de terminar cuanto antes la visita que se ha dignado hacernos. Con las personas del mundo que nos merecen algún respeto no obramos así, sino que esperamos a que den ellas por terminada la entrevista. Jesús prolonga su visita a nuestra alma todo el tiempo que permanecen sin alterarse sustancialmente las especies sacramentales, y aunque no pueda darse sobre esto regla fija—depende de la fuerza digestiva de cada uno—, puede señalarse una *media hora* como término medio en una persona normal. Permanezcamos todo este tiempo a los pies del Maestro oyendo sus divinas enseñanzas y recibiendo su influencia santificadora. Sólo en circunstancias normales y extraordinarias —un trabajo o necesidad urgente, etc.—preferiremos acortar la acción de gracias antes que prescindir de la comunión, suplicando entonces al Señor que supla con su bondad y misericordia el tiempo que aquel día no le podamos dar. En todo caso, no debe desayunarse—si puede hacerse sin grave incomodidad—sino después de media hora larga de haber recibido la sagrada comunión [6].

4. La comunión espiritual

317. Un gran complemento de la comunión sacramental que prolonga su influencia y asegura su eficacia es la llamada *comunión espiritual*. Consiste esencialmente en un acto de *fervente deseo* de recibir la eucaristía y en darle al Señor un *abrazo*

[6] Es intolerable la práctica de ciertas personas que salen de la iglesia casi inmediatamente después de comulgar. Sabido es que San Felipe Neri mandó en cierta ocasión que dos monaguillos con cirios encendidos acompañasen por la calle a una persona que salió de la iglesia apenas terminar de comulgar. Si en algún caso excepcional nos viésemos obligados a interrumpir antes de tiempo nuestra acción de gracias, procuremos conservar un buen rato el espíritu de recogimiento y oración aun en medio de nuestras ocupaciones inevitables...

estrechísimo como si realmente acabara de entrar en nuestro corazón. Esta práctica piadosísima, bendecida y fomentada por la Iglesia, es de gran eficacia santificadora y tiene la ventaja de poderse repetir innumerables veces al día. Algunas personas la asocian a una determinada práctica que haya de repetirse muchas veces (v.gr., al rezo del avemaría al dar el reloj la hora). Nunca se alabará suficientemente esta excelente devoción; pero evítese cuidadosamente la rutina y el apresuramiento, que lo echan todo a perder.

5. La visita al Santísimo

318. Es otra excelente práctica que no omitirán un solo día las personas deseosaa de santificarse. Consiste en pasar un ratito—repetido varias veces al día si es posible—a los pies del Maestro, presente en la eucaristía. La hora más oportuna es el atardecer, cuando la lamparita del Santísimo empieza a prevalecer sobre la luz de la tarde que se va [7]. En esta hora misteriosa, todo convida al recogimiento y al silencio, que son excelentes disposiciones para oír la voz del Señor en lo más íntimo del alma. El procedimiento mejor para realizar la visita es dejar expansionarse libremente el corazón en ferviente coloquio con Jesús. No hace falta tener letras ni elocuencia alguna para ello, sino únicamente amar mucho al Señor y tener con El la confianza y sencillez infantil de un niño con su padre amantísimo. Los libros pueden ayudar a cierta clase de espíritus [8], pero de ningún modo podrán suplantar jamás la espontaneidad y frescura de un alma que abra de par en par su corazón a los efluvios de amor que emanan de Jesucristo sacramentado.

II. La santa misa como medio de santificación

319. Garrigou-Lagrange, *Tres edades* II,14; III,24; Tanquerey, *Teología ascética* n.271-6; Marmion, *Jesucristo, vida del alma* c.7; Jungmann, *El sacrificio de la misa* (ed. BAC); Rojo, *La misa y su liturgia;* Moneta, *La misa vivida;* Arami, *Vive tu vida* c.21.

1. Nociones previas

320. Recordemos en primer lugar algunas nociones dogmáticas.

1.ª La santa misa es sustancialmente el mismo sacrificio de la cruz, con todo su valor infinito: la misma Víctima, la misma oblación, el mismo Sacerdote principal. No hay entre ellos más que una diferencia accidental: el modo de realizarse

[7] Como es obvio, se trata de un detalle accidental que puede variarse según las necesidades u obligaciones del que practica la visita al Santísimo.
[8] Los hay excelentes, sobre todo el de San Alfonso María de Ligorio.

(cruento en la cruz, incruento en el altar). Así lo declaró la Iglesia en el concilio Tridentino [9].

2.ª La santa misa, como verdadero sacrificio que es, realiza propísimamente las cuatro finalidades del mismo: adoración, reparación, petición y acción de gracias (D 948 y 950).

3.ª El valor de la misa es en sí mismo rigurosamente infinito. Pero sus efectos, en cuanto dependen de nosotros, no se nos aplican sino en la medida de nuestras disposiciones interiores.

2. Fines y efectos de la santa misa

321. La santa misa, como reproducción que es del sacrificio redentor, tiene los mismos fines y produce los mismos efectos que el sacrificio de la cruz. Son los mismos que los del sacrificio en general como acto supremo de religión, pero en grado incomparablemente superior. Helos aquí:

1.º ADORACIÓN.—El sacrificio de la misa rinde a Dios una adoración absolutamente digna de El, rigurosamente infinita. Este efecto lo produce siempre, infaliblemente, *ex opere operato*, aunque celebre la misa un sacerdote indigno y en pecado mortal. La razón es porque este valor latréutico o de adoración depende de la dignidad infinita del Sacerdote principal que lo ofrece y del valor de la Víctima ofrecida.

Recuérdese el ansia atormentadora de glorificar a Dios que experimentaban los santos. Con una sola misa podían apagar para siempre su sed. Con ella le damos a Dios *todo el honor que se le debe* en reconocimiento de su soberana grandeza y supremo dominio; y esto del modo *más perfecto posible*, en grado rigurosamente infinito. *Por razón del Sacerdote principal y de la Víctima ofrecida, una sola misa glorifica más a Dios que le glorificarán en el cielo por toda la eternidad todos los ángeles y santos y bienaventurados juntos, incluyendo a la misma Santísima Virgen María, Madre de Dios.* La razón es muy sencilla: la gloria que proporcionarán a Dios durante toda la eternidad *todas las criaturas juntas* será todo lo grande que se quiera, pero no *infinita*, porque no puede serlo. Ahora bien: la gloria que Dios recibe a través del sacrificio de la misa es absoluta y rigurosamente *infinita*.

En retorno de esta incomparable glorificación, Dios se inclina amorosamente a sus criaturas. De ahí procede el inmen-

[9] «Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa» (D 940).

so valor de santificación que encierra para nosotros el santo sacrificio del altar.

Consecuencia.— ¡Qué tesoro el de la santa misa! ¡Y pensar que muchos cristianos—la mayor parte de las personas devotas—no han caído todavía en la cuenta de ello, y prefieren sus prácticas rutinarias de devoción a su incorporación a este sublime sacrificio, que constituye el *acto principal* de la religión y del culto católico!

2.º REPARACIÓN.—Después de la adoración, ningún otro deber más apremiante para con el Creador que el de *reparar* las ofensas que de nosotros ha recibido. Y también en este sentido el valor de la santa misa es absolutamente incomparable, ya que con ella ofrecemos al Padre la *reparación infinita de Cristo* con toda su eficacia redentora.

«En el día, está la tierra inundada por el pecado; la impiedad e inmoralidad no perdonan cosa alguna. ¿Por qué no nos castiga Dios? Porque cada día, cada hora, el Hijo de Dios, inmolado en el altar, aplaca la ira de su Padre y desarma su brazo pronto a castigar.

Innumerables son las chispas que brotan de las chimeneas de los buques; sin embargo, no causan incendios, porque caen al mar y son apagadas por el agua. Sin cuento son también los crímenes que a diario suben de la tierra y claman venganza ante el trono de Dios; esto no obstante, merced a la virtud reconciliadora de la misa, se anegan en el mar de la misericordia divina...» [10]

Claro que este efecto no se nos aplica en toda su plenitud infinita (bastaría una sola misa para reparar, con gran sobreabundancia, todos los pecados del mundo y liberar de sus penas a todas las almas del purgatorio), sino en grado limitado y finito según nuestras disposiciones. Pero con todo:

a) Nos alcanza—de suyo *ex opere operato*, si no le ponemos obstáculos—la *gracia actual*, necesaria para el arrepentimiento de nuestros pecados [11]. Lo enseña expresamente el concilio de Trento: «Huius quippe oblatione placatus Dominus, *gratiam et donum paenitentiae concedens*, crimina et peccata etiam ingentia dimittit» (D 940).

Consecuencia.—Nada puede hacerse más eficaz para obtener de Dios la *conversión de un pecador* como ofrecer por esa intención el santo sacrificio de la misa, rogando al mismo tiempo al Señor quite del corazón del pecador los obstáculos para la obtención infalible de esa gracia.

b) Remite siempre, infaliblemente si no se le pone obstáculo, parte al menos de la pena temporal que había que pagar por los pecados en este mundo o en el otro. De ahí que la santa misa aproveche también a las almas del purgatorio.

[10] ARAMI, *Vive tu vida* c.21.
[11] Nótese bien que nos referimos a la *gracia actual*, no a la habitual, que es fruto del arrepentimiento perfecto y de la absolución sacramental.

(D 940 y 950). El grado y medida de esta remisión depende de nuestras disposiciones [12].

Consecuencias.—Ningún sufragio aprovecha tan eficazmente a las almas del purgatorio como la aplicación del santo sacrificio de la misa. Y ninguna otra *penitencia sacramental* pueden imponer los confesores a sus penitentes cuyo valor satisfactorio pueda compararse de suyo al de una sola misa ofrecida a Dios. ¡Qué dulce purgatorio puede ser para el alma la santa misa!

3.º PETICIÓN.—«Nuestra indigencia es inmensa; necesitamos continuamente luz, fortaleza, consuelo. Todo esto lo encontramos en la misa. Allí está, en efecto, Aquel que dijo: «Yo soy la luz del mundo, yo soy el camino, yo soy la verdad, yo soy la vida. Venid a mí los que sufrís, y yo os aliviaré. Si alguno viene a mí, no lo rechazaré» [13].

Y Cristo se ofrece en la santa misa al Padre para obtenernos, por el mérito infinito de su oblación, todas las gracias de vida divina que necesitamos. Allí está «siempre vivo intercediendo por nosotros» (Hebr 7,25), apoyando con sus méritos infinitos nuestras súplicas y peticiones. Por eso, la fuerza impetratoria de la santa misa es incomparable. De suyo *ex opere operato*, infalible e inmediatamente mueve a Dios a conceder a los hombres todas cuantas gracias necesiten, sin ninguna excepción; si bien la colación efectiva de esas gracias se mide por el grado de nuestras disposiciones, y hasta puede frustrarse totalmente por el obstáculo voluntario que le pongan las criaturas.

«La razón es que la influencia de una *causa universal* no tiene más límites que la capacidad del sujeto que la recibe. Así, el sol alumbra y da calor lo mismo a una persona que a mil que estén en una plaza. Ahora bien: el sacrificio de la misa, por ser sustancialmente el mismo que el de la cruz, es, en cuanto a reparación y súplica, causa universal de las gracias de iluminación, atracción y fortaleza. Su influencia sobre nosotros no está, pues, limitada sino por las disposiciones y el fervor de quienes las reciben. Así, una sola misa puede aprovechar tanto a un gran número de personas como a una sola; de la misma manera que el sacrificio de la cruz aprovechó al buen ladrón lo mismo que si por él solo se hubiese realizado. Si el sol ilumina lo mismo a una que a mil personas, la influencia de esta fuente de calor y fervor espiritual como es la misa, no es menos eficaz en el orden de la gracia. Cuanto es mayor la fe, confianza, religión y amor con que se asiste a ella, mayores son los frutos que en las almas produce» [14].

Al incorporarla a la santa misa, nuestra oración no solamente entra en el río caudaloso de las oraciones litúrgicas

[12] Al menos en lo relativo a las penas debidas por los pecados *propios*. Porque, en lo relativo al grado de descuento a las almas del purgatorio, es lo más probable que *ex opere operato* dependa únicamente de la voluntad de Dios, aunque *ex opere operantis* ayude también mucho la devoción del que dice la misa o del que la encargó (cf. III,79,5; *Suppl.* 71,9 ad 3 et 5).

[13] DOM COLUMBA MARMION, *Jesucristo, vida del alma* c.7 n.4.

[14] GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* II,14.

—que ya le daría una dignidad y eficacia especial *ex opere operantis Ecclesiae*—, sino que se confunde con la oración infinita de Cristo. El Padre le escucha siempre: «Yo sé que siempre me escuchas» (Io 11,42), y en atención a El nos concederá a nosotros todo cuanto necesitemos.

Consecuencia.—No hay novena ni triduo que se pueda comparar a la eficacia impetratoria de una sola misa. ¡Cuánta desorientación entre los fieles en torno al valor objetivo de las cosas! Lo que no obtengamos con la santa misa, jamás lo obtendremos con ningún otro procedimiento. Está muy bien el empleo de esos otros procedimientos bendecidos y aprobados por la Iglesia; es indudable que Dios concede muchas gracias a través de ellos; pero coloquemos cada cosa en su lugar. La misa por encima de todo.

4.º Acción de gracias.—Los inmensos beneficios de orden natural y sobrenatural que hemos recibido de Dios nos han hecho contraer para con El una deuda infinita de gratitud. La eternidad entera resultaría impotente para saldar esa deuda si no contáramos con otros medios que los que por nuestra cuenta pudiéramos ofrecerle. Pero está a nuestra disposición un procedimiento para liquidarla totalmente con infinito saldo a nuestro favor: el santo sacrificio de la misa. Por ella ofrecemos al Padre un sacrificio *eucarístico*, o de acción de gracias, que supera nuestra deuda, rebasándola infinitamente; porque es el mismo Cristo quien se inmola por nosotros y en nuestro lugar da gracias a Dios por sus inmensos beneficios. Y, a la vez, es una fuente de nuevas gracias, porque al bienhechor le gusta ser correspondido.

Este efecto *eucarístico*, o de acción de gracias, lo produce la santa misa por sí misma: siempre, infaliblemente, *ex opere operato*, independientemente de nuestras disposiciones.

* * *

Tales son, a grandes rasgos, las riquezas infinitas encerradas en la santa misa. Por eso, los santos, iluminados por Dios, la tenían en grandísimo aprecio. Era el centro de su vida, la fuente de su espiritualidad, el sol resplandeciente alrededor del cual giraban todas sus actividades. El santo Cura de Ars hablaba con tal fervor y convicción de la excelencia de la santa misa, que llegó a conseguir que casi todos sus feligreses la oyeran diariamente.

Pero para obtener de su celebración o participación el máximo rendimiento santificador es preciso insistir en las disposiciones necesarias por parte del sacerdote que la celebra o del simple fiel que la sigue en compañía de toda la asamblea.

3. Disposiciones para el santo sacrificio de la misa.

322. Alguien ha dicho que para celebrar o participar dignamente en una sola misa harían falta *tres eternidades:* una para prepararse, otra para celebrarla o participar en ella y otra para dar gracias. Sin llegar a tanto como esto, es cierto que toda preparación será poca por diligente y fervorosa que sea.

Las principales disposiciones son de dos clases: externas e internas.

a) *Externas.*—Para el sacerdote consistirán en el perfecto cumplimiento de las rúbricas y ceremonias que la Iglesia le señala. Para el simple fiel, en el respeto, modestia y atención con que debe participar activamente en ella.

b) *Internas.*—La mejor de todas es *identificarse con Jesucristo,* que se inmola en el altar. Ofrecerle al Padre y ofrecerse a sí mismo en El, con El y por El. Esta es la hora de pedirle que nos convierta en *pan,* para ser comidos por nuestros hermanos con nuestra entrega total por la caridad. Unión íntima con María al pie de la cruz; con San Juan, el discípulo amado; con el sacerdote celebrante, nuevo Cristo en la tierra («Cristo otra vez», gusta decir un alma iluminada por Dios). Unión a todas las misas que se celebran en el mundo entero. No pidamos nunca nada a Dios sin añadir como precio infinito de la gracia que anhelamos: «Señor, por la sangre adorable de Jesús, que en este momento está elevando en su cáliz un sacerdote católico en algún rincón del mundo» [15].

La santa misa celebrada o participada con estas disposiciones es un instrumento de santificación de primerísima categoría, sin duda alguna el más importante de todos.

ARTICULO 6

La unción de los enfermos

323. Es evidente que el sacramento de la *unción de los enfermos* no se relaciona con nuestra vida cristiana a lo largo de su desarrollo, pero tiene una importancia extraordinaria para nuestra plena purificación antes de comparecer delante de Dios en los umbrales de la eternidad, ya que está encarga-

[15] Siendo más de cuatrocientos mil los sacerdotes católicos existentes actualmente en el mundo, y celebrando una sola misa diaria cada uno de ellos, resulta un total de *cinco elevaciones por segundo* aproximadamente. Claro que la distribución del clero católico no es uniforme en todo el mundo, y regiones habrá donde las misas sean muchas más y en otras muchas menos en igualdad de tiempo.

do de extirpar por completo los rastros y reliquias de los pecados y preparar al alma para su entrada inmediata en la gloria. Escuchemos al P. Philipon explicando hermosamente esta doctrina [1]:

«Cristo ha pensado en todo. Se inclina sobre la frente del niño desde su nacimiento para comunicarle por el bautismo las primeras gracias de salvación; le acompaña a todo lo largo de su existencia por la economía de los otros sacramentos; y después, al llegar la tarde, la hora de la partida, Cristo está allí todavía con un sacramento supremo para ayudar al hombre que muere a abandonar la tierra en cristiano.

Las Sagradas Escrituras nos recuerdan, en mil variadas formas, la impresionante brevedad de la vida. «El hombre se desvanece como una sombra» (Iob 14,2). Por la mañana se levanta jubiloso; por la tarde ha desaparecido sin dejar rastro. Ahí está su habitación, su mesa de trabajo. Ahí está el lecho donde todavía ayer reposó. Ahora, nada queda de él. «El tiempo es corto..., la figura de este mundo pasa» (1 Cor 7,29-31).

El cristiano que en el día de su bautismo veía abrirse ante sí una larga vida, bien pronto se encuentra viejo y cerca de la muerte. Su jornada de trabajo ha terminado. Ha llegado la hora de partir. Piensa con amargura en los años de pecado, en tantas gracias desperdiciadas: ¡hay siempre tantas en una vida de hombre o de mujer! Su alma de bautizado, hecha para las cumbres de la vida divina y para la amistad íntima con Cristo, se ha arrastrado en la tibieza, con frecuencia en el pecado. Apenas algunos raros períodos de fervor y de fidelidad. Las gracias de la redención han pasado en vano sobre esta alma: gracias del bautismo, de la confirmación y del sacramento de la penitencia, gracias de tantas comuniones eucarísticas, gracias del matrimonio o del sacerdocio, sin contar todas las inspiraciones divinas, todos los auxilios actuales, todas las mociones del Espíritu Santo interviniendo sin cesar, juntamente con el Padre y el Hijo, para proteger esta vida de hijo de Dios, llamado a vivir cada vez más íntimamente en la amistad de las tres divinas personas, en compañía de todos los ángeles y santos.

¿Cómo no temblar, incluso al final de una vida enteramente fiel? Se han visto santos temblando a la hora del juicio de Dios. ¿Acaso no ha pedido Jesús a los suyos que sean «perfectos como su Padre celestial»? (Mt 5, 48). Abandonado a sus solas fuerzas, el hombre se vería tentado de desesperación. Pero en este momento supremo viene el mismo Cristo a traer a sus fieles el alivio y confortación de su omnipotencia redentora y de su presencia próxima. Ha instituido, para la hora de los últimos combates, un sacramento especial para acabar en nosotros su obra de purificación, para sostener a los «suyos» hasta el fin, arrancarles del poder invisible del demonio e introducirles sin demora en la casa del Padre. La unción de los enfermos es el sacramento de la partida. El sacerdote está allí, en nombre de Cristo, a la cabecera del enfermo, para perdonarle sus faltas y conducir su alma al paraíso».

En efecto: según la doctrina de Santo Tomás, compartida por gran número de teólogos—entre los que figuran San Alberto Magno, San Buenaventura, Escoto, Suárez, Gonet, San Ligorio, etc.—, el sacramento de la unción de los enfermos dispone al alma para su entrada inmediata en la gloria, o sea, sin pasar por el purgatorio. Escuchemos al Doctor Angélico [2]:

[1] *Los sacramentos en la vida cristiana* c.8.
[2] *Contra gent.* 4,73; cf. *Summa Theol.* III,65,1; *Suppl.* 29,1 ad 2.

«Como el hombre por negligencia o por las varias ocupaciones de la vida, o también por causa de la brevedad del tiempo o cosas parecidas, no cura de raíz y perfectamente los defectos provenientes del pecado, se le provee saludablemente para que por este sacramento logre dicha curación y se libre de la pena temporal, *de modo que, al salir el alma del cuerpo, nada haya en él que pueda impedir a su alma la percepción de la gloria*. Y por esto dice Santiago que «el Señor le aliviará» (Iac 5,15). Acontece también que el hombre no conoce o no recuerda todos los pecados que cometió, con el fin de borrarlos todos por la penitencia. Hay, además, pecados cotidianos que acompañan de continuo la vida presente, de los cuales es conveniente que se purifique el hombre por este sacramento al partir, con la finalidad de que *nada haya en él que impida la percepción de la gloria*. Y por esto añade Santiago: «Si está en pecado, se le perdonará».

Todo esto demuestra que este sacramento es el último y, en cierto modo, el que consuma toda la curación espiritual, sirviendo como de *medio para que el hombre se prepare para recibir la gloria*».

Como se ve, este sacramento es de un precio y valor incalculable para lograr la plena purificación del alma antes de comparecer delante de Dios. Sin embargo, no siempre el que ha recibido la unción de los enfermos consigue liberarse de las penas del purgatorio, sino únicamente cuando obtiene el *pleno fruto* del sacramento, lo cual depende de sus íntimas disposiciones.

Hemos de pedir humildemente al Señor que nos conceda recibir este gran sacramento en el trance final de nuestra vida. Y, mientras tanto, hemos de proseguir sin descanso el proceso de nuestra propia purificación por todos los medios a nuestro alcance.

ARTICULO 7

EL SACRAMENTO DEL ORDEN

324. Como vimos al hablar de los sacramentos en general, los cinco estudiados hasta ahora pertenecen a la vida *individual* del hombre considerado como persona particular. Los dos que nos quedan por estudiar tienen una función marcadamente *social*, a saber: la de proporcionar a la Iglesia los ministros idóneos para regir a los fieles, administrar los sacramentos y dar el culto debido a Dios (sacramento del *orden)* y para aumentar el número de los miembros del cuerpo místico de Cristo y de los futuros ciudadanos del cielo (sacramento del *matrimonio)*.

Dejando para otro lugar la exposición más detallada de la espiritualidad propia del sacerdote (cf. n.716-24) nos limitamos aquí a dar brevemente la *noción* y los *efectos* del sacramento del orden en aquél que lo recibe.

325. 1. **Noción.**—El sacramento del orden puede definirse del siguiente modo: *Un sacramento instituido por Nuestro*

Señor Jesucristo por el que se confiere la potestad espiritual y la gracia necesaria para el recto desempeño de los ministerios eclesiásticos.

Como es sabido, el ministro ordinario del sacramento del orden es el *obispo* consagrado (cf. cn.951); y el sujeto receptor es únicamente *el varón bautizado* (para la *validez)* que se sienta con vocación y reúna las cualidades necesarias a juicio de su ordinario propio (para la *licitud,* cf. cn.968).

326. 2. **Efectos.**—Los efectos principales que produce el sacramento del orden en el alma del que lo recibe son dos: la *gracia* y el *carácter* sacramental. A ellos hay que añadir otro tercero, que es una simple consecuencia del segundo: la *incorporación a la jerarquía de la Iglesia,* que el sacramento del orden crea y conserva perpetuamente. Vamos a examinar por separado cada uno de estos efectos.

a) La gracia sacramental

Como ya dijimos en su lugar correspondiente, la producción de la gracia santificante, con el matiz propio y peculiar de cada sacramento, es el efecto primario de todos ellos. Es doctrina de fe, expresamente definida por el concilio de Trento con relación a todos los sacramentos en general (D 849-851) y del sacramento del orden en particular (D 964).

He aquí el hermoso razonamiento de Santo Tomás explicando la necesidad de la gracia que confiere el sacramento del orden:

«*Las obras de Dios son perfectas,* como dice la Sagrada Escritura (Deut 32,4). Por eso, a quien se da divinamente una potestad, se le da también los medios para usarla dignamente. Y esto aparece hasta en el orden natural. Ahora bien: así como la gracia santificante es necesaria para que el hombre reciba dignamente los sacramentos, de igual modo lo es para su digna administración. De donde se deduce que, así como en el bautismo, que hace al hombre capaz de recibir los demás sacramentos, se da la gracia santificante, igualmente ha de darse en el orden, que destina al hombre para la administración de los mismos» [1].

La gracia *sacramental* propia de los sacramentos no es específicamente distinta de la gracia santificante obtenida por otra vía (v.gr., por la perfecta contrición de los pecados), ya que la gracia es *una* en especie átoma indivisible. Pero—como ya dijimos en su lugar correspondiente (cf. n.295)—cada sacramento la confiere con un matiz o modalidad especial. El matiz propio de la del sacramento del orden es conferir al ordenado una

[1] *Suppl.* 35,1.

fuerza o *vigor especial* para ejercer convenientemente sus funciones ministeriales y *el derecho a lox auxilios actuales* que irá necesitando a todo lo largo de su vida para el recto desempeño de esas mismas funciones. En las tres órdenes que son ciertamente *sacramento* (episcopado, presbiterado y diaconado), esta gracia sacramental se confiere al ordenando *ex opere operato*, o sea, por la eficacia misma del sacramento. En las otras órdenes que no son sacramento se confiere una gracia especial (no sacramental) *ex opere operantis*, o sea, en virtud de las disposiciones del sujeto receptor.

El sacramento del orden confiere la gracia en grado *eminente*, ya que es el de mayor dignidad después de la eucaristía (cf. n.294).

b) El carácter sacramental

Es una verdad de fe, expresamente definida por el concilio de Trento, que el sacramento del orden imprime *carácter* en el que lo recibe (D 852-964). El *carácter*—como ya dijimos—es una especie de *sello* indeleble impreso en el alma, que distingue y separa irrevocablemente a quien lo recibe de todos los demás hombres. Su condición indeleble e irrevocable hace que el sacramento que lo imprime no pueda recibirse más que una sola vez en la vida.

Escuchemos a Pío XII explicando esta doctrina:

«Así como el agua bautismal distingue y separa a los cristianos de quienes no han sido purificados por la onda regeneradora, de la misma manera el sacramento del orden segrega a los sacerdotes del resto de los fieles que no han recibido este don, pues solamente aquéllos, llamados por un celestial atractivo, han ingresado en el ministerio sagrado, que los destina al servicio del altar y los hace ser como instrumentos divinos mediante los cuales se comunica la vida sobrenatural al Cuerpo místico de Cristo» [2].

Como ya dijimos, el *carácter* sacramental es una participación del sacerdocio de Jesucristo [3]. Esa participación comienzan a dársela al simple cristiano los caracteres del bautismo y de la confirmación; pero de una manera incomparablemente más plena la comunica el carácter del sacramento del orden, único que habilita para el ejercicio de las funciones sacerdotales.

Unicamente las tres órdenes supremas—diaconado, presbiterado y episcopado—imprimen carácter, ya que sólo ellas son verdaderos sacramentos. El subdiaconado y las órdenes menores no los imprimen, aunque habilitan al que las recibe para

[2] Encíclica *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 539.
[3] Cf. III,63,3; y el n.296, donde hemos explicado esta doctrina.

ciertas funciones relacionadas más o menos de cerca con el servicio del altar.

La potestad que confiere el carácter sacerdotal es doble:

a) PRINCIPAL, acerca del cuerpo real de Cristo, o sea, para consagrar, ofrecer y administrar el cuerpo y la sangre del Señor.

b) SECUNDARIA, acerca del Cuerpo místico de Cristo, o sea para preparar a los fieles a la digna recepción de la eucaristía; lo que se consigue remotamente por la predicación de la divina palabra, y próximamente por la administración de los demás sacramentos, principalmente del bautismo y de la penitencia.

El carácter del sacramento del orden presupone necesariamente el del bautismo, ya que sólo los bautizados son sujetos capaces de recibir los demás sacramentos. Y por conveniente disposición de la Iglesia se requiere que el ordenando haya recibido también el sacramento de la confirmación antes de las sagradas órdenes (cn.974 § 1,1.º).

c) La incorporación a la jerarquía eclesiástica

Es una consecuencia natural y espontánea del *carácter* que imprime el sacramento del orden. Solamente los que lo han recibido pertenecen o forman parte de la jerarquía eclesiástica, no los simples fieles que no han sido ordenados.

Por divina institución, la jerarquía es doble:

a) DE ORDEN. Está formada por los *obispos, presbíteros* y *ministros* (al menos los diáconos), como consta por la definición expresa del concilio de Trento (D 960 966). Tiene por misión ofrecer el santo sacrificio y administrar los sacramentos a los fieles.

b) DE JURISDICCIÓN. La forman el Papa, como Pontífice supremo, y los obispos a él subordinados. Tiene por misión el régimen y gobierno de los fieles.

Por disposición de la Iglesia se añadieron además otros grados (v.gr., cardenales, patriarcas, arzobispos, etc.), que son accidentales con relación a aquellos dos fundamentales (cf. cn.108).

ARTICULO 8

EL MATRIMONIO

327. El último de los sacramentos instituidos por Nuestro Señor Jesucristo es el matrimonio. Constituye, junto con el del orden, uno de los dos sacramentos necesarios desde el punto de vista *social*, aunque no del personal o individual. El sacramento del orden es absolutamente necesario para perpetuar en la Iglesia la jerarquía sagrada, formada por los ministros del Señor. El del matrimonio lo es para la digna y conveniente propagación de la especie humana y la formación de nuevos miembros de la Iglesia y futuros ciudadanos del cielo.

El matrimonio es el sacramento propio y específico de los *seglares* en cuanto distintos de los clérigos y de los religiosos.

Dejando para su lugar correspondiente el estudio de la espiritualidad propia de los seglares (cf. n.733ss), nos limitaremos a señalar aquí la *noción, fines* y *efectos* que produce el sacramento del matrimonio en los que lo reciben dignamente.

328. 1. **Noción.**—La palabra *matrimonio* es una contracción del latín *matris munium* = oficio de la madre, porque «la mujer debe casarse principalmente para ser madre; y porque engendrar, alumbrar y educar a la prole es oficio de la madre» [1]. En cambio, se llama *patrimonio* a los bienes externos de la familia, porque es propio del padre buscar los alimentos y las demás cosas necesarias a la misma.

EN ATENCIÓN A SU ESENCIA, que consiste en la unión o mutuo consentimiento de los que lo contraen, recibe el nombre latino de *coniugium*, de donde sale la palabra *cónyuge*, que designa a cada uno de los que se han unido bajo un *yugo* o vínculo común.

SI SE ATIENDE A SU CAUSA, que es la celebración del contrato matrimonial, se le llama *nupcias* (del latín *nubo*, velarse), porque en la solemnidad del desposorio cúbrese con un velo la cabeza de los novios; y porque antiguamente la esposa, cuando le era entregada al esposo, cubría su cabeza con un velo en señal de pudor y de sumisión.

En cuanto a la realidad significada por el nombre, el contrato matrimonial puede considerarse de dos maneras: *activamente*, en su celebración, y *pasivamente*, o sea, celebrado ya el contrato. Y así:

a) CONSIDERADO ACTIVAMENTE, puede definirse: *el contrato por el cual un varón y una mujer jurídicamente hábiles se entregan legítimamente el derecho mutuo, perpetuo y exclusivo sobre sus cuerpos en orden a los actos de suyo aptos para la generación y educación de la prole* (cf. cn.1081).

b) CONSIDERADO PASIVAMENTE, es el vínculo indisoluble que resulta de ese contrato, o sea, *la unión permamente, perpetua y exclusiva de un varón con una mujer para engendrar y educar hijos* (cf. cn.1082).

Como sacramento, el matrimonio es *el mismo contrato matrimonial celebrado entre bautizados*. Por consiguiente, entre bautizados no puede haber contrato matrimonial válido que por el mismo hecho no sea sacramento (cf. cn.1012).

Los ministros del sacramento del matrimonio son *los mismos contrayentes*, no el sacerdote que lo bendice en nombre de la Iglesia; si bien la presencia y bendición del sacerdote es necesa-

[1] SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum* l.19 c.26: ML 42,365. Santo Tomás advierte que, «aunque el padre sea más digno que la madre, ésta, sin embargo, tiene más cuidado de los hijos que aquél» (*Suppl.* 44,2 ad 1).

ria para la *validez* del contrato matrimonial entre bautizados, salvo en circunstancias especiales previstas por la Iglesia [2].

329. 2. **Fines.**—En el matrimonio se distingue un doble fin: *primario* y *secundario*. Vamos a precisarlos en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª El fin primario del matrimonio es la generación y educación de los hijos (cn.1013 § 1).

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Dios instituyó el matrimonio como contrato natural con las siguientes palabras: «Procread y multiplicaos y henchid la tierra» (Gen 1,28). Luego ésa es su finalidad primaria y principal.

b) El magisterio de la Iglesia. Como acabamos de indicar, el Código canónico declara expresamente que «la procreación y la educación de la prole es el fin primario del matrimonio» (cn.1013 § 1). Este fin es tan necesario y tan esencial, que, si se le excluye positivamente, no puede haber matrimonio válido, pues a él se ordena el matrimonio por su misma naturaleza.

c) La razón teológica. La da Santo Tomás en la siguiente forma: «El matrimonio *fue instituido principalmente para el bien de la prole*, no sólo para engendrarla, ya que eso puede verificarse también fuera del matrimonio, sino, además, para conducirla a un estado perfecto, pues todas las cosas tienden a que sus efectos logren la debida perfección. Dos perfecciones podemos considerar en la prole, a saber: la perfección de la *naturaleza* no sólo en cuanto al cuerpo (educación física), sino también respecto del alma mediante aquellas cosas que pertenecen a la ley natural (educación moral) y la perfección de la *gracia* (educación religiosa) [3].

Escuchemos a Pío XI insistiendo en esta doctrina:

«No acaba con el beneficio de la procreación el bien de la prole, sino que es necesario que a aquélla se añada la debida educación. Porque, en verdad, no hubiera Dios, sapientísimo, provisto suficientemente a la prole, ni por lo mismo a todo el género humano, si no hubiese encomendado el derecho y la obligación de educar a quienes dio el derecho y la potestad de engendrar. Porque a nadie se le oculta que la prole no se basta ni se puede proveer a sí misma en las cosas pertenecientes a la vida natural, y mucho menos en las que atañen a la vida sobrenatural, sino que, durante muchos años, necesita el auxilio, la instrucción y la educación de lo demás. Y es evidente que, por disposición natural y divina, el derecho y el deber de educar a la prole pertenece, en primer lugar, a quienes, al engendrarla, dieron comienzo a la obra de la naturaleza, ya que, si la dejaran incoada e imperfecta, la expondrían a una ruina segura, y esto se les prohíbe en absoluto. Ahora bien, a esta tan necesaria educación de los hijos se proveyó de la ma-

[2] El Código canónico dice expresamente que «en peligro de muerte es *válido* y *lícito* el matrimonio celebrado *ante testigos solamente* (o sea, sin que asista ningún sacerdote); y también lo es fuera del peligro de muerte si prudentemente se prevé que aquel estado de cosas (o sea, la imposibilidad de acudir a un sacerdote) habrá de durar por un mes» (cn.1098,1.º) En ambos casos, los testigos han de ser, al menos, dos.

[3] *Suppl.* 59,2. Los paréntesis explicativos son nuestros. Cf. *Suppl.* 41,1.

nera más perfecta posible en el matrimonio, por el cual, estando los padres unidos entre sí con vínculo indisoluble, se hallan siempre a mano sus buenos servicios y mutuo auxilio»[4].

Conclusión 2.ª El fin secundario del matrimonio es la ayuda mutua de los cónyuges y el remedio de la concupiscencia (cn.1013 § 2).

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. En ella se alude expresamente a estos fines secundarios del matrimonio:

«Y se dijo Yavé Dios: No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle *una ayuda semejante a él*..., y de la costilla que del hombre tomara, formó Yavé Dios a la mujer y se la presentó al hombre» (Gen 2,18 y 22).

«Pero, *si no pueden guardar continencia, cásense*, que mejor es casarse que abrasarse» (1 Cor 7,9).

b) El magisterio de la Iglesia. Es doctrina constante de la Iglesia, recogida oficialmente en el Código canónico (cn.1013 § 2).

Escuchemos a Pío XI en su encíclica sobre el matrimonio:

«Hay, pues, tanto en el mismo matrimonio como en el uso del derecho matrimonial *fines secundarios*, como son *la ayuda mutua*, el *fomento del amor recíproco* y la *sedación de la concupiscencia*, cuya consecución de ninguna manera está prohibida a los esposos, siempre que quede a salvo la naturaleza intrínseca del acto-conyugal y, por ende, su debida ordenación al fin primario»[5].

c) La razón teológica. Escuchemos a Santo Tomás explicando ambos fines secundarios:

«En segundo lugar, tocante al *fin secundario* del matrimonio, que consiste en los *servicios mutuos* que los cónyuges deben prestarse en los quehaceres domésticos. Efectivamente, así como la razón natural dicta que los hombres vivan asociados, ya que nadie se basta para proveer a las múltiples necesidades de la vida, razón por la cual se dice que el hombre es «naturalmente político», asimismo, respecto de aquellas cosas que hacen falta para la vida humana, unas competen a los varones y otras a las mujeres. Por lo cual, la misma naturaleza impele a que se establezca cierta sociedad entre el varón y la mujer, y en eso consiste el matrimonio[6].

Esto con relación a la ayuda mutua. Veamos ahora lo que dice con relación al remedio de la concupiscencia:

«De dos maneras pueden aplicarse remedios contra la concupiscencia. La primera es por parte de la misma concupiscencia, a fin de cohibirla en su raíz; y, bajo este aspecto, el matrimonio provee de remedio en virtud de la gracia que confiere.

La segunda dice relación a su propio acto, y esto de dos modos. Uno de ellos, haciendo que dicho acto, al cual inclina exteriormente la concupiscencia, quede inmune de torpeza, y esto se obtiene por los bienes del matrimonio, que cohonestan la concupiscencia carnal. El otro modo, impidiendo los actos torpes, ya que, por el hecho de quedar satisfecha la con-

[4] Pío XI, *Casti connubii* n.13 (cf. «Colección de encíclicas», por A. C. E.).
[5] Pío XI, *Casti connubii* n.37.
[6] *Suppl.* 41,1.

cupiscencia con el uso del matrimonio, deja de incitar a otras corruptelas. Por eso dice el Apóstol «que mejor es casarse que abrasarse» (1 Cor 7,9). Y aunque es verdad que los actos de la concupiscencia contribuyen de suyo a exacerbarla, sin embargo, en cuanto van ordenados por la razón, consiguen reprimirla; pues «de actos semejantes engéndranse disposiciones y hábitos semejantes» (o sea, según el recto orden de la razón)»[7].

330. 3. **Efectos del matrimonio.**—Hay que distinguir entre los que produce el matrimonio en cuanto *contrato* natural y en cuanto *sacramento*. Vamos a precisarlos en dos conclusiones:

Conclusión 1.ª En cuanto contrato natural, el matrimonio legítimamente celebrado establece entre los contrayentes un vínculo de suyo exclusivo e indisoluble y les da pleno derecho a los actos necesarios para la generación de los hijos.

Consta por el consentimiento universal de la humanidad y por la expresa declaración de la Iglesia. He aquí las palabras mismas del Código oficial de la misma:

«Del matrimonio *válido* se origina entre los cónyuges un *vínculo* que es por su naturaleza *perpetuo* y *exclusivo;* el matrimonio cristiano confiere, además, la gracia a los cónyuges que no ponen óbice» (cn.1110).

«La *unidad* y la *indisolubilidad* son propiedades esenciales del matrimonio, las cuales en el matrimonio cristiano obtienen una firmeza peculiar por razón del sacramento» (cn.1013 § 2).

«Uno y otro cónyuge, desde el momento de la celebración del matrimonio, tienen los mismos derechos y obligaciones en lo que se refiere a los actos propios de la vida conyugal» (cn.1111).

Conclusión 2.ª Como sacramento, el matrimonio confiere la gracia sacramental a los que lo reciben sin ponerle óbice, y el derecho a las gracias actuales para cumplir convenientemente los fines del matrimonio.

Escuchemos a Pío XI exponiendo estos efectos del matrimonio cristiano en su ya citada encíclica *Casti connubii:*

«Desde el momento, pues, que con ánimo sincero prestan los fieles tal consentimiento, abren para sí mismos el tesoro de la gracia sacramental, de donde han de sacar fuerzas sobrenaturales para cumplir sus deberes y obligaciones fiel, santa y perseverantemente hasta la muerte.

Porque este sacramento, a los que no ponen lo que se suele llamar óbice, no sólo *aumenta el principio permanente de la vida sobrenatural, que es la gracia santificante,* sino que añade también dones peculiares, disposiciones y gérmenes de gracia, aumentando y perfeccionando las fuerzas a fin de que los cónyuges puedan no solamente entender, sino íntimamente saborear, retener con firmeza, querer con eficacia y llevar a la práctica cuanto atañe al estado conyugal, a sus fines y deberes; y, en fin, *concédeles derecho al actual auxilio de la gracia cuantas veces lo necesiten para cumplir las obligaciones de su estado*»[8].

[7] *Suppl.* 42,3 ad 4. El paréntesis explicativo es nuestro. Véanse, además, los siguientes lugares: *Suppl.* 58,1 ad 3; 64,1 *sed contra;* 65,1 ad 6, etc.

[8] Pío XI, *Casti connubii* n.28 (cf. D 2237).

CAPITULO II

La práctica de las virtudes cristianas y de los dones del Espíritu Santo

Examinada ya en la segunda parte de nuestra obra la *teoría* general sobre las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, veamos ahora el *modo de practicar* las virtudes cada vez con mayor intensidad y perfección y lo que por nuestra parte podemos hacer para disponernos a la actuación de los dones del Espíritu Santo.

Insistiremos, sobre todo, en las siete virtudes principales (teologales y cardinales), aunque sin omitir algunas indicaciones relativas a sus derivadas y anejas. A continuación de cada virtud estudiaremos el don del Espíritu Santo correspondiente, como hace Santo Tomás en la *Suma Teológica*.

A. *LAS VIRTUDES TEOLOGALES*

331. Son las virtudes más importantes de la vida cristiana, base y fundamento de todas las demás. Su oficio es *unirnos íntimamente a Dios* como Verdad infinita, como Bienaventuranza suprema y como sumo Bien en sí mismo. Son las únicas que dicen relación *inmediata* a Dios; todas las demás se refieren inmediatamente a cosas distintas de Dios. De ahí la suprema excelencia de las virtudes teologales.

Vamos a examinarlas por separado.

ARTICULO I

LA VIRTUD DE LA FE

332. S.TH., II-II,1-16; SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.4 a.1; MONS. GAY, *Vida y virtudes cristianas* t.1 tr.3; CH. DE SMEDT, *Notre vie surnat.* t.1 p.170-221; JANVIER, *Carêmes* 1911 y 1912; BARRÉ, *Tractatus de Virtutibus* tertia pars; GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* III,17; IV,10; TANQUEREY, *Teología ascética* n.1169-89; PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis* I n.478-532.

333. 1. **Nociones.**—Recordemos en primer lugar algunos puntos fundamentales de la teología de la fe:

1.º La fe es *una virtud teologal infundida por Dios en el entendimiento, por la cual asentimos firmemente a las verdades divinas reveladas por la autoridad o testimonio del mismo Dios que revela.*

En estas palabras están recogidos todos los elementos esenciales que deben entrar en una buena definición: el *género próximo* (virtud teologal infusa); la *diferencia específica (asentimiento intelectual*, a diferencia de la esperanza y caridad, por las que la *voluntad ama* con amor de concupiscencia o de amistad); *objeto material y formal* (Dios sobrenaturalmente conocido como Verdad primera y todas las verdades reveladas en orden a Dios); *motivo formal* (por la autoridad del mismo Dios, que no puede engañarse ni engañarnos).

2.º Al revelarnos su vida íntima y los grandes misterios de la gracia y la gloria, Dios nos hace ver las cosas, por decirlo así, *desde su punto de vista divino*, tal como las ve El. Nos hace percibir armonías del todo sobrenaturales y divinas que jamás hubiera podido llegar a percibir naturalmente ninguna inteligencia humana ni angélica.

«Hace cincuenta años—escribe el P. Garrigou-Lagrange [1]—, quien no hubiera conocido aún la telegrafía sin hilos, hubiera quedado no poco sorprendido al escuchar que un día se podría oír en Roma una sinfonía ejecutada en Viena. Mediante la fe infusa oímos una sinfonía espiritual que tiene su origen en el cielo. Los perfectos acordes de tal sinfonía se llaman los misterios de la Trinidad, de la encarnación, de la redención, de la misa, de la vida eterna.

Por esta audición superior es conducido el hombre hacia la eternidad, y deber suyo es aspirar con más alma cada día hacia las alturas de donde procede esta armonía».

3.º El asentimiento a las verdades de la fe es de suyo *firmísimo* y *ciertísimo*, fundado en la autoridad de Dios que revela. Pero como las verdades reveladas permanecen para nosotros oscuras e inevidentes, ha de intervenir la voluntad, *movida por la gracia*, para imponer al entendimiento aquel asentimiento firmísimo; no por la evidencia intrínseca de que carecen para nosotros aquellas verdades, sino únicamente por la autoridad infalible de Dios, que no puede engañarse ni engañarnos. En este sentido, el acto de fe es *libre*, *sobrenatural* y *meritorio*.

4.º La fe es incompatible con la visión intelectual o sensible. De suyo es de *non visis* [2]. Por eso en el cielo desaparecerá la fe al ser sustituida por la visión facial.

5.º La fe es la primera virtud cristiana, en cuanto *fundamento positivo* de todas las demás (sin ella no puede existir ninguna, como sin fundamento no puede haber edificio) [3]. Si bien la caridad es más excelente que la fe y que todas las demás virtudes infusas, en cuanto que dice relación a Dios de modo

[1] *Tres edades* I,3.

[2] Cf. II-II,1,4. De donde se deduce que las visiones y revelaciones *privadas*, sobre todo si son claras y distintas, más bien sirven de estorbo que de ayuda a la *fe pura*, como explica hermosamente San Juan de la Cruz (cf. *Subida* II y III).

[3] Cf. II-II,4,7 c et ad 4.

más perfecto y en cuanto *forma* de todas ellas [4]. Sin la caridad, ninguna virtud puede ser perfecta [5].

6.º El concilio de Trento dice que la fe es el *comienzo*, *fundamento* y *raíz* de la justificación, y que sin ella es imposible agradar a Dios y llegar a formar parte del número de sus hijos [6]. Es el *comienzo*, porque establece el primer contacto entre nosotros y Dios, en cuanto autor del orden sobrenatural; lo primero es creer en El. Es el *fundamento*, en cuanto que todas las demás virtudes—incluso la caridad—presuponen la fe y en ella estriban como el edificio sobre sus cimientos positivos: sin la fe es imposible esperar o amar. Y es la *raíz*, porque de ella, informada por la caridad, arrancan y viven todas las demás.

7.º La fe informada por la caridad produce, entre otros, dos grandes efectos en el alma: le da un *temor filial* hacia Dios que le ayuda mucho a apartarse del pecado, suma desgracia que le privaría de aquel inmenso bien, y le *purifica el corazón*, elevándolo hacia las alturas y limpiándole del afecto a las cosas terrenales [7].

8.º Conviene tener ideas claras sobre las distintas formas de fe que suelen distinguirse en teología. La fe puede considerarse, en primer lugar, por parte del sujeto que cree (fe *subjetiva)* o por el objeto creído (fe *objetiva)*. La *subjetiva* admite las siguientes subdivisiones:

a) Fe *divina*, por la que creemos todo cuanto ha sido revelado por Dios, y fe *católica*, por la que creemos todo lo que la Iglesia nos propone como divinamente revelado.

b) Fe *habitual*, que es un hábito sobrenatural infundido por Dios en el bautismo o justificación del infiel, y fe *actual*, que es el acto sobrenatural procedente de aquel hábito infuso (v.gr., el acto sobrenatural por el que manifestamos nuestra fe en que Dios es uno y trino).

c) Fe *formada* (o viva), que es la que va unida a la caridad (estado de gracia) y es perfeccionada por ella como forma extrínseca de todas las virtudes, y fe *informe* (o muerta), que es la que está separada de la caridad en un alma creyente en pecado mortal.

d) Fe *explícita*, por la que se cree tal o cual misterio *concreto* revelado por Dios, y fe *implícita*, por la que se cree *todo* cuanto ha sido revelado por Dios, aunque lo ignoremos detalladamente (fe del carbonero).

c) Fe *interna*, si permanece en el interior de nuestra alma, y fe *externa*, si la manifestamos al exterior con palabras o signos.

A su vez, la fe *objetiva* se subdivide de la siguiente forma:

a) Fe *católica*, que está constituida por las verdades reveladas y propuestas por Dios a *todos los hombres* para obtener la vida eterna (o sea todo

[4] Cf. II-II,23,6-8.
[5] Cf. II-II,23,7.
[6] «Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, *sine qua impossibile est placere Deo* (Hebr 11,6) et ad filiorum eius consortium pervenire» (D 801).
[7] Cf. II-II,7.

lo contenido en la Sagrada Escritura o en la Tradición explícita o implícitamente); y fe *privada*, que está constituida por las verdades que Dios manifiesta, a veces, sobrenaturalmente a una persona determinada (v.gr., a Santa Teresa). La primera obliga a todos; la segunda, sólo a la persona que la recibe directamente de Dios.

b) Fe *definida*, que afecta a aquellas verdades que la Iglesia propone *explícitamente* a la fe de los fieles bajo pecado de herejía y pena de excomunión (v.gr., el dogma de la Inmaculada Concepción), y fe *definible*, que se refiere a aquellas verdades que todavía no han sido definidas por la Iglesia como dogmas de fe, pero que *pueden ser definidas* por encontrarse explícita o implícitamente contenidas en el depósito de la divina revelación (tales eran todos los dogmas católicos antes de su definición).

c) Fe *necesaria con necesidad de medio*, que afecta a aquellas verdades cuya ignorancia, aun inculpable, impide en absoluto la salvación del alma [8], y fe *necesaria con necesidad de precepto*, que está constituida por todas aquellas verdades que la Iglesia propone a la fe de los fieles, pero cuya ignorancia *inculpable* no compromete la salvación eterna (o sea todos y cada uno de los demás dogmas católicos).

334. 2. Pecados contra la fe.—Según Santo Tomás de Aquino, los pecados que se oponen a la fe son: la *infidelidad* o paganismo (II-II,10), que cuando es voluntario es el mayor de los pecados después del odio a Dios (a.3); la *herejía*, que niega algún dogma revelado en particular o duda voluntariamente de él (ibid. 11); la *apostasía*, que es el abandono total de la fe cristiana recibida en el bautismo (ibid. 12); la *blasfemia* (ibid. 13), sobre todo la que va contra el Espíritu Santo (ibid. 14), y la *ceguera del corazón* y *embotamiento de los sentidos*, que se oponen al don de entendimiento (ibid. 15,1-2), y proceden, sobre todo, de los pecados de la carne (ibid. 3). El estudio detallado de estos pecados pertenece a la teología moral.

335. 3. El crecimiento en la fe.—La fe, tanto objetiva como subjetiva, puede crecer y desarrollarse en nuestras almas hasta alcanzar una intensidad extraordinaria. El santo llega a *vivir de fe:* «iustus ex fide vivit» (Rom 1,17). Pero es preciso entender rectamente esta doctrina. Nadie la ha explicado mejor que Santo Tomás en un artículo maravilloso de la *Suma Teológica* [9]. He aquí sus palabras, a las que añadimos entre paréntesis algunas pequeñas explicaciones para ponerlas al alcance de los no versados en teología:

[8] Cuáles sean concretamente estas verdades es cuestión discutida entre los teólogos. Todos están conformes—ya que la doctrina contraria está condenada por la Iglesia (D 1172)— en que se requiere, al menos, la fe en la existencia de Dios remunerador, o sea, premiador de buenos y castigador de malos. Algunos teólogos exigen todavía el conocimiento (siquiera sea imperfecto y rudimentario) del misterio de la Santísima Trinidad y el de Cristo Redentor. Santo Tomás parece decir esto mismo (cf. II-II,2,7-8), pero sin exigir para los infieles una fe explícita, sino únicamente *implícita* en la divina Providencia: «creyendo ser Dios el liberador de los hombres según su beneplácito y según lo haya revelado a algunos conocedores de la verdad» (II-II,2,7 ad 3).

[9] Cf. II-II,5,4: «Si la fe puede ser en uno mayor que en otro».

«La cantidad de un hábito puede considerarse de dos modos: por parte del *objeto* o de su participación en el *sujeto*. (En nuestro caso, la fe *objetiva* y la *subjetiva*.)

Ahora bien: el *objeto* de la fe (las verdades reveladas, fe *objetiva*) puede considerarse de dos modos: según su razón o motivo formal (la autoridad de Dios que revela) o según las cosas que se nos proponen materialmente para ser creídas (todas las verdades de la fe). El objeto formal de la fe (la autoridad de Dios) es uno y simple, a saber, la Verdad primera. De donde por esta parte la fe no se diversifica en los creyentes, sino que es *una* específicamente en todos (o se acepta la autoridad de Dios o no; no hay término medio para nadie). Pero las cosas que se nos proponen materialmente para creer son muchas (todas las verdades de la fe) y pueden conocerse más o menos explícitamente (el teólogo conoce muchas más y mejor que el simple fiel). Y según esto puede un hombre conocer y creer *explícitamente* más cosas que otros. Y así puede haber en uno mayor fe según la mayor *explicitación* de esa fe.

Pero si se considera la fe según su participación en el sujeto (fe *subjetiva*), puede acontecer de dos modos. Porque el acto de fe procede del *entendimiento* (es el que *asiente* a las verdades reveladas) y de la *voluntad* (que es la que, movida por Dios y por la libertad del hombre, *impone* ese asentimiento a la inteligencia). En este sentido puede la fe ser mayor en uno que en otro; por parte del *entendimiento*, por la mayor *certeza* y *firmeza* (en ese asentimiento), y por parte de la *voluntad*, por la mayor *prontitud*, *devoción* o *confianza* (con que impera a la inteligencia aquel asentimiento)».

Nada se puede añadir sustancialmente a esta magnífica doctrina Pero es conveniente señalar el *modo* con que las almas deben intensificar su fe a todo lo largo del proceso de la vida cristiana.

1.º Los principiantes.—A semejanza de lo que ocurre con la caridad incipiente [10], el principal cuidado de los principiantes con relación a su fe ha de ser nutrirla y fomentarla para que no se pierda o corrompa. Para ello:

a) Convencidos, ante todo, de que la fe es un *don de Dios* completamente gratuito que nadie puede merecer [11], pedirán al Señor en oración ferviente que les conserve siempre en sus almas esa divina luz que nos enseña el camino del cielo en medio de las tinieblas de nuestra ignorancia. Su jaculatoria favorita, repetida con fervor muchas veces al día, ha de ser aquella del Evangelio: «Creo, Señor; pero ayuda tú a mi poca fe» (Mc 9,23).

b) Rechazarán con energía, mediante la divina gracia, todo cuanto pueda representar un peligro para su fe: *a)* las *sugestiones diabólicas* (dudas, tentaciones contra la fe, etc.), que combatirán *indirectamente*—distrayéndose, pensando en otra cosa, etc.—, *nunca directamente*, o sea, enfrentándose con la tentación y discutiendo con ella, buscando razones, etc., que más bien aumentarían la turbación del alma y la violencia del ataque enemigo; *b)* las *lecturas peligrosas* o imprudentes, en las que se enjuician con criterio anticristiano o mundano las cosas de la fe o de la religión en general; y *c)* la *soberbia intelectual*, que es el obstáculo más radical e insuperable que puede oponer el desgraciado incrédulo a la misericordia de Dios para que le conceda el don divino de la fe, o el camino más expedito para su pérdida en los que ya la poseen, según aquello de la Escritura: «Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes» (Io 4,6; 1 Petr 5,5).

[10] Cf. II-II,24,9.

[11] «Pues de gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios» (Eph 2,8).